# الجزء الثاني

من حاشية خاتمة المحققين الادباء * وخلاصة المدققين الالباء والبلغاء * الذي عقم بعد
نتاجه الزمن * وبخل بوجود مثله وضن * الممتاز في فنون الكلام بطول الباع الجلي
الشيخ اسماعيل الكلنبوي المتوفى سنة (١٢٠٥) على شرح جلال الدين الدواني الصديقي
تغمدهما الله بالرحمة والرضوان واسكنهما اعلى الجنان

ولاجل اتمام الفوائد قد حلي هامشه بالحاشيتين المفيدتين للمولى المرجاني والخلخالي

تنبيه

يقول المتوسل الى الله احمد رفعت بن عثمان حلمي القره حصاري جعلت شرح الجلال
فوق الصحيفة وحاشية الكلنبوي تحتها مفصولا بينهما بجدول وكذلك جعلت حاشية
المرجاني فوق الهامش وحاشية الخلخالي تحته مفصولا بينهما بجدول

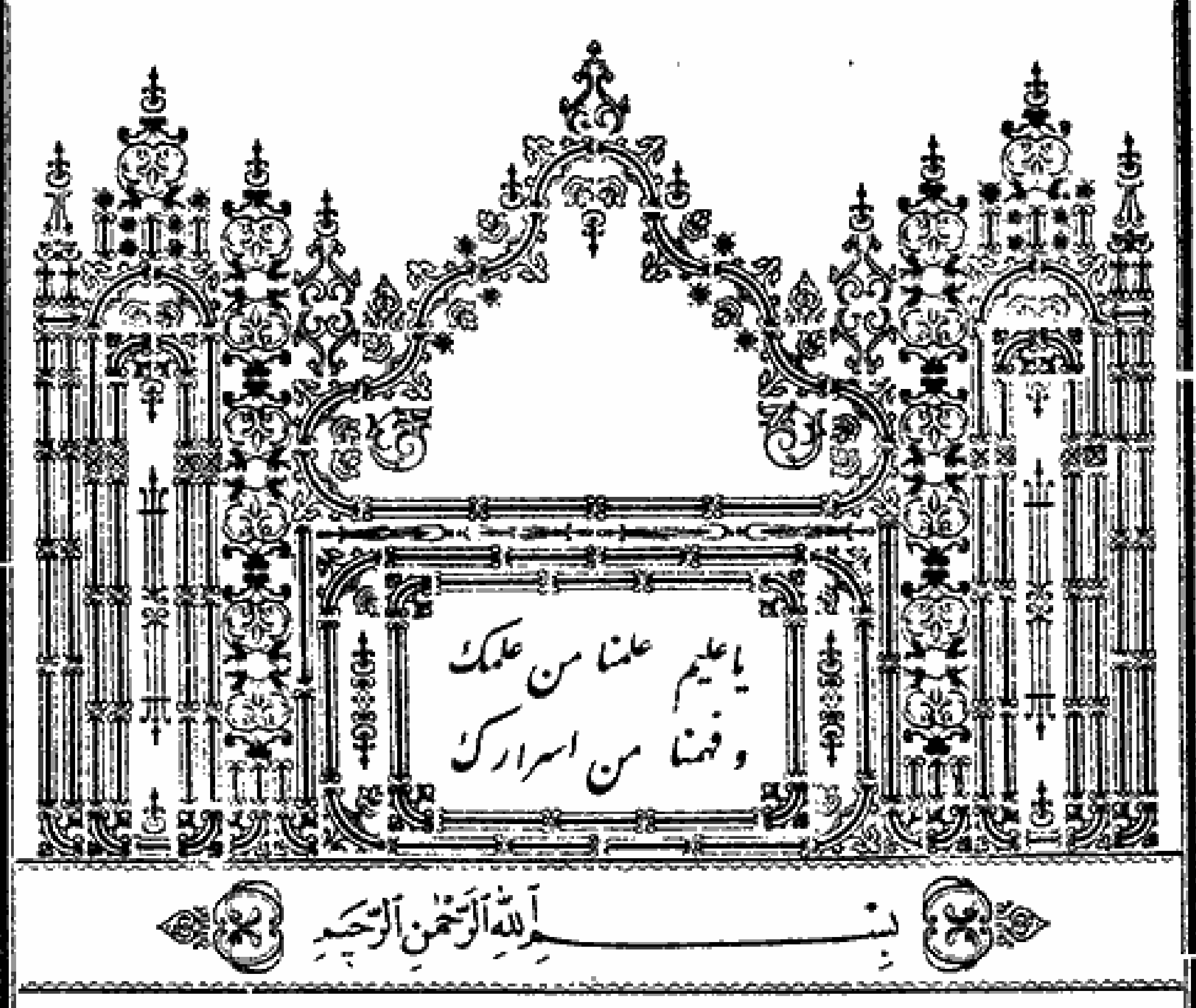
معارف نظارت جليله سنك (٣٨٦) نومرو و (١٩) جماذى الاولى سنه ٣١٧
و (١٣) ايلول سنه ٣١٥ تاريخلى رخصتنامه سنى حائزدر

درسعادت



١٣١٦

( الجزء الثانى من فهرست حاشية افاضل اسماعيل الكلنبوى على الجلال )




بسم الله الرحمن الرحيم

( فهو عالم ) اما سمعا فلقوله تعالى هو الله الذى لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة

( **قوله** فهو عالم ) قدم صفة العلم لكونها ام الصفات ولم يقل عالم بعلمه كما يقوله الاشاعرة وجمهور المتكلمين احترازا عما زعمه النافون من كونه عالما بذاته للاكتفاء بما تضمنه المقدمة السابقة ولان الادلة الموردة لاثبات علمه تعالى لاتثبته بهذا القيد ولذا كانت مشتركة بيننا وبين المعتزلة النافين للصفات وفاء التفريع دلت على ان دليل هذا الحكم هو المقدمة السابقة فقوله اما سمعا واما عقلا دليل هذا الحكم فى الظاهر ودليل ما تضمنه المقدمة من كونه تعالى متصفا بصفة كمال هو العلم اذ لايجوز ايراد دليلين مستقلين لشئ واحد بدون العطف ولان ما تضمنه المقدمة ليس بديهيا بل هو نظرى يحتاج الى دليل ولم يذكر بعد ( **قوله** اما سمعا فلقوله تعالى هو الله الذى لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة ) الآية الغيب مالم يتعلق به علم مخلوق اصلا وهو الغيب المطلق او مخلوق معين وهو الغيب المضاف بالنسبة الى ذلك المخلوق وهو مراد الفقهاء فى تكفير الحاكم على الغيب وربما يكون المضاف من عالم الشهادة فالمراد فى الآية بقرينة المقابلة الغيب المطلق واللام للاستغراق اذ لا قرينة للعهد وبقرينة قوله تعالى علام الغيوب واذا كان كل غيب واجبا كان او ممكنا موجودا او معدوما او ممتنعا معلوما له تعالى فكون كل موجود يشاهده المخلوق معلوما له تعالى بالطريق الاولى فهذه الآية تدل على انه تعالى عالم بجميع المعلومات ويتضمن دليلا آخر اوردوه على هذا المطلب لانها تدل على ان لا معبود الا هو ويلزمه ان يكون خالقا لكل شئ بالاختيار

( قوله اما سمعا الخ ) ايراد الدليل السمعى فى هذه المسئلة مع توقف اثبات الشرع على شمول العلم وعموم القدرة على ما سيصرح به الشارح لتأييد ما اورده من الدلائل العقلية وتأكيده وافادة كمال الوثوق والاعتماد عليه ( قوله عالم الغيب ) اى ما لا يناله الحس ولا يقتضيه الضرورة والشهادة اى الاشياء التى ليست كذلك او الغائب من المخلوقات والحاضر عندهم واللام فى كلتا الكلمتين للاستغراق لعدم المعهود واقتضاء المقام على ما لا يخفى على اولى

واما عقلا فلان الافعال المتقنة تدل على علم فاعلها ومن تفكر فى بدائع الآيات السماوية والارضية وفى نفسه وجد دقائق حكم تدل على كمال حكمة صانعها وعلمه الكامل كما قال الله تعالى سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق

كما هو الواقع فى نفس الامر والخلق بالقصد والاختيار يستحيل بدون العلم فلذا اختار فى الدليل السمعى هذه الآية على قوله تعالى والله بكل شئ عليم مع ان الاستغراق مصرح به فيها لان الشئ فى عرف الشرع بمعنى الموجود بخلاف الغيب وحمله على مايعم الموجود والمعدوم يحتاج الى قرينة ايضا وبعد ذلك لاتتضمن الدليل الآخر فان لهم على هذا المطلب طريقين طريق الاتقان وطريق القدرة والاختيار والعمدة هو الثانى كما اشار اليه شارح المقاصد واقتصر فى الدليل العقلى على طريق الاتقان اعتمادا على تضمن الآية طريق القدرة ايضا (**قوله** فلان الافعال المتقنة) المحكمة المشتملة على لطائف الصنع وبدائع الترتيب وحسن الملائمة للمنافع والمطابقة للمصالح وجميع الافعال المتقنة لان الفعل الواحد المتقن لايدل على علم فاعله كما يشاهد فى كلام واحد بليغ بحسب الظاهر فانه لايدل على بلاغة متكلمه لجواز ان يقع ذلك الكلام منه على طريق الاتفاق لا بقصد منه بخلاف ما اذا تكرر منه امثاله (**قوله** ومن تفكر فى بدائع الآيات) السماوية والارضية من خلق الافلاك والعناصر بما فيها من الاعراض والجواهر وانواع المعادن والنباتات واصناف الحيوانات على اتساق وانتظام واتقان واحكام تحار فيها العقول والافهام ولايفى بتفاصيلها الدفاتر والاقلام على ما يشهد بذلك علم الهيئة وعلم التشريح وعلم الآثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات مع ان الانسان لم يؤت من العلم الا قليلا ولم يجد الى الكثير سبيلا فكيف اذا رقى الى عالم الروحانيات من الارضيات والسماويات والى مايقول به الحكماء من المجردات كما قال الله تعالى ﴿ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون﴾ وجد دقائق حكم تدل على كمال حكمة صانعها وعلمه الكامل كما قال تعالى ﴿سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه﴾ اى القرآن او الرسول او التوحيد او الله تعالى كما فى البيضاوى (**قوله** الحق) الثابت فى الواقع فالضمير على الاحتمال الاخير لله المذكور فى الآية السابقة وقد تقرر ان المراد بالجلالة هو الذات المستجمع لجميع الصفات الكمالية لا مجرد الذات فاذا كان الذات المستجمع حقا ثابتا يلزم ثبوت علمه الكامل بجميع المعلومات

الافهام (قوله تدل على الخ) فان من تأمل فى الآفاق والانفس وتفكر فى آياتها من ارتباط العلويات ودوران الافلاك واوضاعها وسيران الكواكب واحوالها ومقادير الحركات وانضباطها وتنضيد الخلقة وتسديد الفطرة ومايترتب اليه من اتمام التدابير وامضاء التقادير وخلقة الحيوان وتركيب مفاصلها وماينوط به من مصالحها وماعرفه من الارتفاق بها وتحصيل كماله الممكن له بقويها اختيارا وطبعا وماعطاه مايناسب لحاله شخصا ونوعا قائلا ربنا الذى اعطى كل شئ خلقه ثم هدى ربنا ماخلقت هذا باطلا وجد من دقائق الحكمة وبدائع الفطرة مالايحيط بتفاصيله الدفاتر والاقلام ويعجز عن تصوره العقول والافهام على مايشهد بتفاصيله علم الهيئة وفن التشريح وحصل له علم ضرورى بان صانعه عالم قادر حى تام العلم كامل القدرة باهر الحكمة (قوله فى الآفاق وفى انفسهم) اشارة الى ان المراد من الآيات الادلة القائمة على وجود الصانع ووحدته وشمول علمه وعموم قدرته والسين لتأكيد حصول المعرفة بعد النظر فيها والملاحظة لاحوالها وعليه اكثر المفسرين واختاره الشيخ الرئيس وحجة الاسلام الغزالى وبعضهم على ان المراد فتح نواحى مكة من البلدان والقرى وفتحها بعد ذلك ويكون معجزة ظاهرة دالة على صدق النبوة واخبار جناب الرسالة واختاره ابن الخطيب فى كتاب الاربعين

(قوله ولا يرد) نقض اجمالى حاصله ان اتقان الفعل لو دل على علم فاعله لدل على كون النحل عالمة وهو خلاف الواقع والجواب عنه اولا مع جريان الدليل فى النحل لان هذه الافعال ليست لها ولا يخفى انه لا يستقيم الا على رأى الاشاعرة من نفى الفعل عن غيره تعالى فالعمدة هى الوجه الثانى وهو منع تخلف حكم الدليل بعد تسليم جريانه فى النحل وغيرها وتجويز علمها بما يصدر منها من الافعال المتقنة (قوله من بيوت النحل) فانها تبنيها على اوسع الاشكال مسدسة متساوية الاضلاع بحيث لا يزيد بعضها على بعض فلا يقع بينها خلل ولا يبقى فرجة بخلاف المدورات وسائر المضلعات على ما تقرر فى علم الهندسة والعقلاء من البشر لا يمكنهم مثل هذه الصناعة الا بالآلات والموازين مثل المسطرة والفرجار ثم يكون لها رئيس نافذ الحكم على ماسواه وهم يخدمونه ويحمونه واذا ماتت نحلة فى الكورات بادروا الى اخراجها ولم يهملوها فيها ولو هلك رئيسها تسارع عليها الكسلان وانحل امرها وتفرق جمعها ولو ظهر بينها رئيسان حدث بينها الحرب والقتال حتى يهلك احدهما او يطرد منها ثم انها اذا نفرت عن وكرها ذهبت مع الجمعية الى موضع آخر واذا ارادوا عودها الى وكرها ضربوا الطبول والملاهى واستعملوا آلات الموسيقى فتعود الى وكرها بواسطة تلك الالحان وامثال ذلك من العجائب الصادرة منها (قوله وغيرها الخ) الضمير اما للبيوت او للنحل ومن مثال غيرها النمل على ما يعرفه ٤ المراقبون لاحوالها المفتونون لمطالعة افعالها قالوا احوال النمل اظرف من احوال النحل فى حسن قيامه بمصالحه واعتنائه فى بناء المسكن وتحصيل الرزق وبقاء النوع وحفظ النسل فانها تبنى منازلها بحفر الارض وتراعى فيها منافعها وتلاحظ مرافقها فاذا انهدمت بمصادمة شيء شرعت فى تعميرها واعادتها بسرعة واقدام وغيرة لا يشاهد مثلها فى بنى البشر وانها تهتم فى تحصيل اسباب المعاش غاية الاهتمام مع محاسبة المسائل منها فيه والتردد لا على وجهه ومؤاخذته على ذلك ثم انها تصيد دويبة تتولد منها شيء شبيه بالعسل فى طعمه وتقتنيها فى منزلها كاقتنائنا البقر والمعز لترفق فى معاشها ثم انها ربما يحارب جمع منها بجمع آخر وتستعمل فى محارباتها ما يستعمله الدول المتمدنة من الانسان من تعيين موضع المحاربة وحفظ المعاهدة والمتاركة والمصالحة وتعبية العساكر ووضعها على الاصول المراعاة فى بنى آدم على شكل مربع وهيئة يقتضيها الحالة ثم يهاجم بعضها على بعض بكمال المصابرة والتهور والشدة ثم اذا غشى الليل انصرف كل منها الى جانبه واشتغلت بجمع الموتى ومداواة الجرحى بكل وجه وتدور فى اطراف الاموات كانها تجدد المأتم عليها او تريد اعادتها على حالتها الاولى وتحمل الاعداء اسارى وتحبسها فى منزلها ثم تستخدمها فى تربية بيضها وفراخها ثم انها اذا باضت يكون منها من يعينها على وضع الحمل كالقابلة فاذا اخرجت فراخها بقى مدة لا تتحرك فتقوم بتربيتها صنف العملة منها ثم اذا تم نشوها تجعلها فى كيس من جلد رقيق يعرف عند العوام ببيض النمل وتتكفل فى تربيتها العملة والاسارى فتارة تشمسها باخراجها الى الشمس واخرى تدخلها فى البيوت حفظا لها من سوء تأثير الهواء وغير ذلك صنع الله الذى اتقن كل شيء واعطى كل شيء خلقه ثم هدى

(والعنكبوت)

---

ولا يرد عليه ان بعض الحيوانات قد يصدر عنها افعال عجيبة متقنة كما نشاهد من بيوت النحل وغيرها فانها مخلوقة لله تعالى على اصول الاشعرى اذ لا مؤثر غيره تعالى

---

فلا يرد ما قيل ان هذه الآية لا تصلح شاهدا لما نحن فيه اذ ليس الكلام فى انه الحق انتهى اذ ليس المراد الاستشهاد بها بشهادة احتمالات الضمير واذا ثبت الاحتمال سقط الاستدلال بل المراد النظير على الاحتمال الاخير وما قيل فى دفعه ان الحق بمعنى المتصف بالصفات الكاملة ففيه نظر لا يخفى (**قوله** ولا يرد عليه الى آخره) اوردوا هذا السؤال بالترديد بان يقال ان اريد الانتظام والاحكام من كل وجه بحيث لا خلل فيها اصلا وملائمة للمنافع والمصالح المطلوبة منها بحيث لا يتصور ما هو اكمل منها فظاهر انها ليست كذلك بل الدنيا طافحة بالشرور والآفات وان اريد فى الجملة ومن بعض الوجوه فذلك الدليل حينئذ يجرى فى مثل بيوت النحل

(قوله قال الله تعالى واوحى ربك الى النحل ان اتخذى من الجبال بيوتا) فسر اكثر المفسرين الوحى ههنا بمعنى الالهام والمعنى الهمها وقدر فى انفسها فهمته ومن افاعيلها العجيبة انه تبنى بيوتا مسدسة متساوية الاضلاع بحيث لايزيد بعضها على بعض والعقلاء من البشر لايمكنهم بناء مثل هذه البيوت الابالآلات والادوات مثل المسطرة والبركار واختيارها ٥ للمسدس لانه اوسع الاشكال من المثلث والمربع والمخمس ولايقع بين المسدسات خلل وفرج كما يقع بين المدورات وسائر المضلعات على ماتقرر فى علم الهندسة ومنها انه يكون بينهار ئيس نافذ الحكم يحكم على ماسواه وهم يخدمونه ويحملونه ومنها انها اذا نفرت على وكرها وذهبت مع الجمعية الى موضع آخر وان ارادوا عودها الى وكرها ضربوا الطبول والملاهى وآلات الموسيقى فبواسطة تلك الحالات تعود الى اوكارها وامثال تلك الاعاجيب تصدر منها كثيرا كما يشاهدها المراقبون لها الحافظون اياها (قوله بجميع المعلومات) اى بجميع مامن شانه المعلومية او بجميع المفهومات (قوله اماعلمه تعالى بغيره) اى بجميع ماهو غيره من الكليات والجزئيات فلماسبق عن دلالة الافعال المتقنة السماوية والارضية التى يرشد اليها علم الهيئة والنفسانية التى يرشد اليها علم التشريح فان هذه الافعال مع مافيها من دقائق الحكمة ومنافع الخلقة تدل دلالة ظاهرة على كمال علم صانعها وبلوغه الى غاية لايمكن ان يحيط بذرات المصنوعات والى هذا اشار الشارح سابقا بقوله وعلمه الكامل وبماقررنا ظهر انه لايتوجه ماقيل ان الافعال المتقنة لاتدل الا على علمه تعالى بهذه الافعال ولاتدل على علمه بجميع افعاله تعالى ولا على افعال غيره ان قيل به

---

على ان عدم علم تلك الحيوانات بها ممنوع بل ظاهر الكتاب والسنة تدل على علمها قال الله تعالى واوحى ربك الى النحل ان اتخذى من الجبال بيوتا ونظائره من الآيات والاحاديث كثيرة (بجميع المعلومات) ذاته تعالى وغيره كلية وجزئية اماعلمه تعالى بغيره فلما سبق من دلالة الافعال المتقنة عليه

---

والعنكبوت لان بيوت النحل مسدسة الاشكال متساوية منتظمة بحيث يعجز عن صنعها المهندسون بآلات هندسية ولايبقى بينها فرج كالدوائر وهى اوسع من المربعات وسائر المضلعات وكذا آحاد النحل مطيعة لاميرهم كمال الاطاعة وبيوت العنكبوت نسيج تعجز عنها النساجون وموافقة لغرضها من صيد الذباب ومثلها كثير فى الحيوانات فيلزم ان تكون عالمة مع تخلف حكم المدعى اعنى العلم عن تلك الحيوانات والشارح اعتمد على ظهور انتفاء الشق الاول فاورد النقض بالجريان والتخلف فاجاب اولا بمنع الجريان مستندا بان الافعال الصادرة عن الحيوانات ليست مخلوقة لها فلاتدل على علمها بل على علم خالقها وفيه انه لوصح لماصح الاستدلال على تفاوت علوم المصنفين بمصنفاتهم المتفاوتة اتقانا واحكاما واللازم ظاهر الفساد فالحق ان الصدور الدال على العلم اعم من الايجاد والكسب فلهذا بادر الى الجواب بمنع التخلف بعد تسليم الجريان مستندا بدلالة ظاهر الكتاب والسنة على علم بعضها كالنحل حتى ذهب بعضهم الى نبوتها حملا للايحاء على المعنى المختص بالانبياء عليهم السلام كارسال الملك لكن المختار انه بمعنى الالهام وبعد ذلك يدل على علمها لان الالهام نوع من العلم وكذا الكلام فى نملة سليمان عليه السلام وهدهده وامثالهما (**قوله** بجميع المعلومات) اى الماهيات التى من شانها ان تكون معلومة كلية كانت اوجزئية ذاته تعالى اوغيره موجودة اومعدومة حقيقية او اعتبارية فباثبات اصل العلم رد من زعم انه تعالى لايعلم شيئا وبهذا القيد رد من زعم انه لايعلم بعضها اماذاته كزعم البعض اوالجزئيات المادية كزعم البعض الآخر هذا ان حمل الجميع على معنى الكل الافرادى وان حمل على معنى مايطلق عليه الجميع افراديا كان اومجموعيا كان ردا لمن زعم انه لايعلم المجموع الغير المتناهى ايضا وهو الانسب بهذا المقام (**قوله** فلما سبق من دلالة الافعال) يعنى ان تلك الافعال المتقنة تدل على كمال علم فاعلها بحيث لايعزب عن علمه مثقال ذرة ومن كان علمه كذلك فهو عالم بكل مايصح ان يعلم موجودا كان اومعدوما

واماعلمه بذاته فلان

اذلابد فى الايجاد الاختيارى انيكون الموجود معلوما قبل الوجود ليصح الترجيح والايجاد وبعدالوجود معلوما للموجد بالطريق الاولى معان العلم ببعض المعلومات دون بعض من سمات النقص عندالفطرة السليمة ويجب تنزيهه تعالى عن امثاله عند جميع العقلاء فلايرد ماقيل انما تدل الافعال المتقنة على العلم بها وهى بعض المعلومات لاجميعها لايقال فعلى هذا يثبت به علمه تعالى بذاته لانه مما يصح ان يعلم فلاحاجة الى قوله واماعلمه بذاته لانانقول لماكان الافعال غيرالذات فغاية ماتدل عليه قطعا العلم بجميع الاغيار على ان العلم يقتضى اضافة بين العالم والمعلوم وتلك الاضافة تقتضى المغايرة بينهما فكون الشئ مما يصح انيكون عالمابذاته محل تأمل ولذا انكره بعض الفلاسفة ولم يدر ان المغايرة الاعتبارية كافية بقى كلام هوانه لم يتعرض بالدليل السمعى اعنى الآية السابقة ههنا اكتفاء بذكره فيماسبق لانه كمادل على اصل العلم دل على احاطته بالكل كالدليل العقلى الذى هواتقان الافعال على ماعرفت وماقيل التصديق بحقية الكتاب والسنة موقوف على التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب الموقوفين على العلم والقدرة فاثباتهما واثبات مايتوقف عليه الارسال من غيرهما بالدليل السمعى دور باطل فقداجيب عنه بمنع التوقف فانه اذاثبت صدق الرسول بالمعجزات حصل العلم بصدق كل ماخبر وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما اوقادرا ورده العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد بان الظاهر ان هذا المنع مكابرة نعم يتجه ذلك فى صفة الكلام على ماصرح به الامام واعل المصنف لهذا لم يورد فى المواقف دليلا سمعيا لاثبات مايتوقف عليه الارسال وهو العلم والقدرة والارادة والحياة واورده فى السمع والبصر والكلام لعدم التوقف عليها وتبعه العلامة التفتازانى فى اصل العلم والقدرة وخالفه فى شمولهما واحاطتهما بكل معلوم ومقدور حيث استدل فيهما بالدليل السمعى والعقلى فالظاهر انه مبنى على ان الارسال موقوف عنده على اصل العلم والقدرة لاعلى شمولهما وسيجئ من الشارح فى بحث القدرة ان اثباته موقوف على شمول القدرة ايضا لانه موقوف على المعجزات ولادليل لنا على ان خصوصية المعجزة فعل الله تعالى سوى شمول القدرة اقول توقفه على شمول القدرة الموقوفة على العلم يوجب توقفه على اصل العلم وعلى شموله للممكنات لالمطلق المعلومات ولو واجبا اوممتنعا فاللائق ان يورد الدليل السمعى فى شمول العلم لافى اصله ولافى القدرة لافى اصلها ولافى شمولها وان كان الايراد لاجل تأييد الدليل العقلى ليعتدبه لاللاستدلال به مستقلا فينبغى ان يورد فى الكل ( **قوله** واما علمه بذاته ) اقول ان اراد العلم بكنهه فلايفيده الدليل الآتى فالحكم بانه هوالذى يعلمه يكفيه التصور بوجه ما وان اراد العلم بذاته ولو بوجه ما فالدليل يفيده لكن لايلزم منه علمه تعالى بكنه ذاته وهو بعض المعلومات فالنهج الملائم مافعله القوم من انه لما كفى المغايرة الاعتبارية فى الاضافة بين العالم والمعلوم قطعا بناء

كل من يعلم شيئا يعلم ذاته فانه يعلم انه هو الذي يعلمه وهذا مما وافق فيه الفلاسفة وقد صرح به ابو علي وابو نصر منهم ويشهد به الفطرة هذا هو النهج الملايم لهذا المقام والفلاسفة اثبتوا علمه تعالى بنهج آخر يطول فيه الكلام

على ان نفس الاضافة ايضا من الامور الاعتبارية كان الكنه مما يصح ان يعلم قطعا ( **قوله** وهذا مما وافق الى آخره ) اعلم ان للحكماء في اثبات علمه تعالى بذاته وبغيره طريقين احدهما ماذكره الشارح بعينه حيث اثبتوا اولا علمه بغيره بالايجاد الاختياري ثم اثبتوا علمه بذاته بان العلم بالغير يستلزم العلم بذاته واورد المتكلمون عليهم بان الايجاد الاختياري انما يدل على العلم في الاختيار بالمعنى الاخص لا بالمعنى الاعم فان مآله الى الايجاب كايجاب النار الحرارة وثانيهما انهم يثبتون العلم بذاته بالتجرد اولا ثم يثبتون العلم بغيره بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول كما صرح بعض المحققين فقوله هذا اما اشارة الى اثبات العلم بذاته وبغيره او الى الاستلزام المذكور ( **قوله** هذا هو النهج الملائم لهذا المقام ) اى مقام اثبات العلم بذاته وبغيره وتعريف المسند للحصر اى لا الطريق الآخر للحكماء طويل الذيل اذ المقام مقام الاختصار وان خص المقام بمقام اثباته في كتب المتكلمين وحمل تعريف المسند اليه على حصره في المسند المقيد بكتب المتكلمين ايضا على معنى ان هذا النهج يوجد فيه الملائمة لمقام اثبات العلم بذاته وغيره في كتب المتكلمين ولا يوجد فيه الملائمة لمقام اثباته في كتب الحكماء كان الكلام متضمنا لما قدمنا من ايراد المتكلمين على الحكماء في هذا الطريق ايضا اذ لا بأس في اجتماع الحصرين من الجانبين بل فيه ايجاز بليغ كما لا يخفى ( **قوله** بنهج آخر الخ ) غير النهج السابق من طريقيهم كما عرفت وذلك النهج الآخر بان قالوا انه تعالى مجرد عن المادة اى الهيولى من كل وجه بمعنى انه غير مشتمل عليها كالاجسام ولا متعلق بها تعلق التدبير والتصرف كالنفوس وكل مجرد كذلك فهو عاقل بجميع الكليات وحاولوا بيان المقدمتين بما فيه انظار وبان يقال هو تعالى يعقل ذاته واذا عقل ذاته عقل جميع ما عداه اما الاول فلان التعقل حضور الماهية المجردة عن العلائق المادية للشيء المجرد القائم بذاته وهو حاصل في شانه تعالى لان ذاته مجردة غير غائبة عن ذاته فيكون عالما بذاته واما الثاني فلانه تعالى مبدأ لما سواه اما بالذات او بالواسطة والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وفيه

( قوله وهذا الخ ) يعني استلزام العلم بشيء العلم بانه هو الذي يعلم به مما اتفق فيه الطائفتان وصرح به الشيخان ويشهد به الفطرة السليمة وقيل شمول العلم (قوله اثبتوا علمه بوجه آخر الخ ) لان النظر في الوجود اعطاهم ان المبدأ الاول تعالى ليس فيه سبحانه حيثية قط سوى حيثية الوجود فهو الظهور والنور فذاته ظاهر لذاته بذاته فلا يتصور ان يخرج عن علمه شيء من العلويات والسفليات والكليات والجزئيات والا لتطرقت على ذاته الكثرة وانثلمت الوحدة وكذلك الشان في عموم القدرة وشمول الايجاد والخلقة وذلك بديهي اولي في نظر الحكيم وصاحب العقل الحصيف والرأي المستقيم

( قوله فانه يعلم انه هو الذي يعلمه ) يعني ان العلم بالشيء يستلزم كون العالم بذلك الشيء عالما بانه هو الذي يعلم ذلك الشيء والعلم بانه هو الذي يعلم ذلك الشيء علم له بذاته وبكونه عالماً بذلك الشيء على ما يشهد به الفطرة السليمة ( قوله وهذا مما وافق الخ ) اى كون العلم بالشيء مستلزما لكون العالم به عالماً بانه هو الذي يعلم ذلك الشيء مما وافق فيه الفلاسفة مع المتكلمين وصرح به الشيخان ايضا ويشهد به الفطرة السليمة ( قوله وهذا هو النهج الملايم لهذا المقام ) اى الطريق الذي سلكناه في اثبات علمه تعالى بذاته وبجميع مايغايره هو الطريق الملايم بمقام اثبات علمه تعالى بجميع المعلومات وذلك لاختصاره وسلامته عما يتوجه على سائر الطرق التي سلكوها

(قوله واشتهر عنهم الخ) مخالف لما صرح به فى الشفاء وكتاب التعليقات وتصانيف الفارابى وغير ذلك (قوله ان هذه السياقة الخ) يعنى ما ذكره الشيخ فى الاشارات بقوله واجب الوجود ان لا يكون علمه زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضى والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان تتغير بل يجب ان يكون علمه تعالى بالجزئيات على الوجه المقدس العالى عن الزمان قال صاحب المحاكمات والحاصل ان الموجودات فى الازل لابد ان يكون معلومة لله تعالى كل فى وقته ليس فى علمه كان وكائن ويكون بل هى حاضرة فى اوقاتها ازلا وابدا واماكان وكائن ويكون فهى بالنسبة الى علوم الممكنات (قوله وذلك لان الحكم الخ) واجاب عنه صاحب المحاكمات بان هذا انما يرد على مافهمه لا على ما حققناه فان العلم بالجزئى المتغير انما يكون متغيرا بما يكون متغيرا لو كان علما زمانيا واما على الوجه المقدس من الزمان فلا كما صرح به الشيخ واما ان ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هى متغيرة لايمكن الا بالآلات الجسمانية

---

(قوله واشتهر عنهم انه تعالى لايعلم الجزئيات) بالوجه الجزئى  بل انما يعلمها بوجه كلى منحصر فى الخارج فيها قال الشيخ فى الاشارات فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضى والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان يتغير بل يجب ان يكون علمه تعالى بالجزئيات على الوجه المقدس العالى عن الزمان والدهر انتهى وحمل العلامة الطوسى الوجه المقدس فى كلامه على الوجه الكلى فاعترض عليه بقوله واعلم ان هذه السياقة تشبه بسياقة الفقهاء الى قوله كالخواص وما يجرى مجراها واجاب صاحب المحاكمات عن هذا الاعتراض ان هذا السؤال وارد على ما فهمه

واشتهر عنهم انه تعالى لايعلم الجزئيات المادية بالوجه الجزئى بل انما يعلمها بوجه كلى منحصر فى الخارج فيها وقد كثر تشنيع الطوائف عليهم فى ذلك حتى ان العلامة الطوسى مع توغله فى الانتصار لهم قال فى شرح الاشارات * واعلم ان هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء فى تخصيص بعض الاحكام باحكام تعارضها فى الظاهر و ذلك لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة علم الواجب بالكل وان كان كليا

ابحاث طويلة (قوله واشتهر عنهم انه لايعلم الجزئيات المادية) اى المتوقف وجودها على المادة سواء كانت مشتملة عليها كالاجسام عنصرية كانت اوفلكية اولا كعوارضها وكالنفوس الناطقة على القول بحدوثها عند تمام استعداد المادة لان تلك الجزئيات امامتغيرة من حال الى اخرى وامامتشكلة وعلمه تعالى بكل من القسمين محال اما الاول فلانه تعالى لو علم مثلا ان زيدا فى الدار الآن ثم خرج زيد عنها فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس فيها فيلزم التغير فى ذاته تعالى من صفة الى صفة اخرى اولا يزول ويبقى العلم الاول بحاله فيلزم الجهل وكلا اللازمين نقص فى حقه تعالى يجب تنزيهه عن امثاله اقول مقتضى هذا الدليل نفى العلم بالنفوس الحادثة ايضا فانه تعالى يعلمها معدومة قبل حدوثها فاما ان يزول ذلك العلم بعد حدوثها اولا واما الثانى فلان العلم بالمتشكل موقوف على آلات جسمانية مستحيلة فى حقه تعالى واذا كانت الجزئيات المتشكلة متغيرة فقد اجتمع فيها مانعان عن العلم بها بخلاف الجزئيات التى ليست متشكلة ولا متغيرة فانه يعلمها بلامحذور كذاته تعالى وذوات العقول كما فى شرح المواقف اقول على تقدير التوقف المذكور

لا على ما حققناه فان العلم بالجزئى المتغير انما يكون متغيرا لو كان علمه زمانيا واما على الوجه  المقدس من الزمان فلا كما صرح به الشيخ ههنا واما ان ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث انها متغيرة لايمكن الا بالآلات الجسمانية فممنوع بل انما هو بالقياس الينا لا بالنسبة الى الواجب عزاسمه الغنى وقال سابقا والحاصل ان الموجودات من الازل الى الابد معلومات الله تعالى فى كل وقته ليس فى علمه كان وكائن ويكون بل هى حاضرة فى اوقاتها ازلا وابدا واماكان وكائن ويكون فهى بالنسبة الى علوم الممكنات هكذا ينبغى ان يحقق هذا الكلام ويحترز عما يسرخ فيه الاوهام انتهى

وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته اوجب ذلك الحكم ان يكون عالما به لامحالة فالقول بانه لايجوز ان يكون عالما به لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي بامر آخر يعارضه في بعض الصور وهذا دأب الفقهاء ومن يجري

كما يتوقف عليها العلم بالمتشكل الجزئي يتوقف عليها العلم بنفس الاشكال الجزئي فلعل مرادهم بالمتشكلة اعم من المتشكلة بالذات كالاجسام او بالعرض كعوارضها التي من جملتها الاشكال الجزئية فلا يرد اشكال القديمة الغير المتغيرة للافلاك على زعمهم ولا سائر عوارضها القديمة ولا يندفع الاول بان التشكل في التحقيق هو الهيئة الحاصلة من جهة الاحاطة سواء للمحاط او للمحيط فان غايته ان يكون لكل من المحاط والمحيط شكلا حقيقة لا ان يكون الاشكال متشكلة حقيقة اذ ليس للهيئة الحاصلة للمحيط هيئة اخرى حاصلة لها من جهة الاحاطة واجاب المتكلمون عن الاول بان التغير اللازم ليس في ذاته ولا في صفاته الحقيقية بل في الاضافات لان العلم عندنا اضافة مخصوصة اوصفة حقيقية ذات اضافة فعلى الاول يتغير نفس العلم الذي هو اضافة وعلى الثاني تتغير اضافته فقط وعلى التقديرين لا يلزم التغير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري وهو جائز وعن الثاني بان ادراك المتشكل انما يحتاج الى آلة جسمانية اذا كان العلم حصول الصورة واما اذا كان اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا حاجة اليها مع ان الموقوف على تلك الآلات فينا غير موقوف عليها في الواجب لجواز حصول ادراك المتشكلات بصفة البصر والمسموعات الجزئية الجزئية بصفة السمع لكن الاشعري ارجعهما الى صفة العلم (قوله وهذا دأب الفقهاء) اي يجوز لهم تخصيص حكم الدليل ببعض مجاريه لما قدمنا من ان ادلتهم ادلة نقلية قابلة للنسخ والتخصيص ولا يجوز مثله في الادلة العقلية الغير القابلة لشيء منهما فذلك التخصيص حكم بتخلف حكم الدليل العقلي في بعض مجاريه فاما ان يبطل الدليل او التخصيص ولك ان تقول مراده تخصيص الدليل مع حكمه ببعض مجاريه لمانع في البعض انما يمكن في الادلة النقلية القابلة للنسخ والتخصيص دون الادلة العقلية *واعلم انه قال الشيخ في الاشارات فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان يتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر انتهى وحمل العلامة الطوسي الوجه المقدس في كلامه على الوجه الكلي فاعترض عليه بما ذكر واجاب عنه صاحب المحاكمات بان اعتراضه وارد على مافهمه من كلامه لا على مراد الشيخ كما حققناه من ان العلم بالجزئيات المتغيرة انما يكون متغيرا لو كان ذلك العلم زمانيا اي مختصا بزمان دون زمان آخر ليتحقق وجود العلم في زمان وعدمه في زمان آخر كما في علومنا واما على الوجه المقدس من الزمان بان يكون الواجب تعالى عالما ازلا وابدا بان زيدا داخل في الدار في زمان كذا وخارج

فممنوع بل انما هو بالقياس الينا لا بالنسبة الى الواجب عز اسمه (قوله تخصيص لذلك الحكم الخ) ممنوع لان ايجاب العلم بالعلة العلم بالمعلول يدل على احاطته تعالى بجميع المعلومات من الجزئيات والكليات على ما هي عليها واما كون العلم بها جزئيا اوكليا اولا هذا اولا ذاك فامر آخر موكول الى برهان آخر ووجب ان لا يكون علمه زمانيا تنزيها له عن التغير لا يقتضي تخصص

بحراهم ولا يجوز ان يقع امثال ذلك فى المباحث المعقولة لامتناع تعارض الاحكام فيها فالصواب ان يؤخذ بيان هذا المطلب من مأخذ آخر وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس به وان ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هى

---

عنه فى زمان كذا بعده بالجمل الاسمية لا بالفعلية الدالة على احد الازمنة فلا تغير اصلا لان جميع الازمنة كجميع الامكنة حاضرة عنده تعالى ازلا وابدا فلا حال ولا ماضى ولا مستقبل بالنسبة الى صفاته تعالى كما لا قريب ولا بعيد من الامكنة بالنسبة اليه تعالى واما ان ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث انها متغيرة لا يكون الا بالآلات الجسمانية فممنوع بل انما هو بالقياس الينا انتهى مآلا اقول ويؤيده تخصيص الشيخ بالمتغيرة مع ان اللائق باصولهم نفى العلم بمطلق الجزئيات المادية متغيرة كانت اولا لاستلزام الاول تغير العلم والثانى الاحتياج الى الآلة الجسمانية كما قال الامام فى هذا الجواب رد لما ذكره الامام ايضا وتلخيصه ان ما اشتهر عنهم من نفى العلم بالجزئيات المادية مطلقا مشهور باطل والتحقيق ما ذكره الشيخ هنا ولا يأباه قولهم ان المادة المنقسمة لو كانت معلومة للمجرد البسيط لانقسم ذلك البسيط لان كلامهم هناك فى العلم الحصولى الارتسامى وعلم الواجب تعالى حضورى عندهم فلا مانع من حضور المادة والماديات بذواتها عنده تعالى من غير ارتسام صورها فى ذات الواجب تعالى وفيه نظر لان حضور المعدومات بذواتها فى الازل يستلزم قدم الحوادث فاما ان يكون العلم بالحوادث حصوليا بارتسام صور المادة والماديات فى ذات الواجب فيلزم انقسام المجرد البسيط عندهم واما ان يكون حضوريا بحضور ذواتها فيلزم انتفاء العلم بالحوادث قبل حدوثها ويلزم التغير عند تغيرها والكل خلاف ما يرتضيه الحكماء الا ان يقال هذا مشترك الورود بينه وبين ما ذهب اليه المحقق الطوسى فما هو جواب الطوسى فهو جوابه وسيجيء جوابه (**قوله** فالصواب ان يؤخذ بيان هذا المطلب) اى قولهم بنفى العلم بالجزئيات المتغيرة وكذا المتشكلة على وجه جزئى يعنى ان الناظرين فى كلام الحكماء مع تسليم ان كل جزئى معلول للواجب وان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول اخذوا هذا المطلب من تلك الموانع وهذا خطأ فالصواب ان يؤخذ من مأخذ آخر من غير لزوم المحذور المذكور وهو ان العلم بالعلة وان كان بطريق الاحساس لا يوجب الاحساس بالمعلول وانما يوجب العلم به كما فى اثبات الشيء بدليله اللمى المشاهد فمقتضى دليلهم المذكور ان يكون كل جزئى معلوما له تعالى لا محسوسا معلوما على الوجه الجزئى ايضا فلا تخصيص للدليل ولا مقتضاه فى بعض مجاريه بل ذلك القول منهم تنصيص على عدم جريان الدليل فيه فمع القول بصحة ذلك الدليل يصح قولهم المذكور بناء على استحالة الآلة الجسمانية المتوقف عليها الادراك الجزئى المتعلق بالماديات وتلك الصحة علا حظة قيد

الحكم الكلى (قوله فالصواب الخ) هذا البيان نظرا ان الفلاسفة يقولون بنفى العلم بالجزئيات ويستدلون عليه بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وخروج العلم بالجزئيات من هذا الحكم الكلى لا يكون تخصيصا له لما انه يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس وفيه نظر اما اولا فلان نسبة نفى العلم بالجزئيات الى الفلاسفة غير صحيحة واما ثانيا فلان قوله لا يمكن الا بالآلات الخ فى حيز المنع واما ثالثا فلان التخصيص عن الحكم الكلى باق كما كان لان ايجاب العلم بالعلة العلم بالمعلول يقتضى العلم بالجزئيات فالقول بانه لا يمكن ادراكها الا بالآلات تخصيص فلا فرق بين

متغيرة لايمكن الا بالآلات الجسمانية كالحواس ومايجرى مجراها * قلت حاصل مذهب الفلاسفة انه تعالى يعلم الاشياء كلها بنحو التعقل لابطريق التخيل فلايعزب عن علمه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء لكن علمه تعالى لما كان بطريق التعقل لم يكن

---

الحيثية اى لايعلم الجزئيات المتغيرة والمتشكلة من حيث انها متغيرة ومتشكلة فيكون نفيا لبعض انحاء العلوم لااثباتا للجهل ببعض المعلومات كما قال الشارح ( قوله ومايجرى مجريها ) فى كونها آلة جسمانية مستحيلة فى حقه تعالى وان كان غير الحواس المعروفة ونحن نقول فيه بحث اما اولا فلان النفس الناطقة المجردة هى قبل اتصافها بصفة كالعلم والخلق تعلم من غير آلة جسمانية انها غير متصفة بها وبعد حدوث تلك الصفة فيها تعلم انها متصفة بها فادراك المتغير من حيث انه متغير لايتوقف على آلة جسمانية بخلاف ادراك المتشكل من حيث التشكل فلذا استدلوا على نفى العلم بالمتغير بلزوم نفس التغير المحال فى حقه تعالى وعلى نفى العلم بالمتشكل بلزوم الاحتياج الى آلة جسمانية واما ثانيا فلانه على تقدير التوقف المذكور يكون الادراكات الجزئية من خواص الحواس ومايجرى مجريها وكيف يجوز عاقل انه تعالى يوجد تلك الحواس ولايعلم كنه خواصها ومايترتب عليها وانما يعلمها بوجوه كلية منحصرة فيها بحسب الخارج بل الحق الحقيق بالقبول ان الابصار مثلا مسبب عام يحصل لنا بسبب قوة جسمانية وهو حاصل له تعالى بسبب ذاتى فكل شئ كلى وجزئى معلوم له تعالى بكل علم كلى وجزئى ( قوله قلت حاصل مذهب الفلاسفة ) اى على توجيه المحقق الطوسى كلامهم انه تعالى يعلم الاشياء كلها من الموجودات والمعدومات بنحو التعقل اى بعلم شبيه بالعلم الحاصل لنا بمجرد العقل كما اذا حصل لنا صورة زيد بتعريف مشتمل على قيود كثيرة مجموعها مختص بزيد منحصر فيه بحسب الخارج وان لم ينحصر بحسب الذهن ولذا كان تلك الصورة كلية ولا تنقلب جزئية مالم يبصر وكذا الكلام فى المسموعات والمشمومات وسائر المحسوسات لابطريق التخيل اى العلم الحاصل لنا بواسطة الاحساس باحدى الحواس فانه طريق مصحح لاحضار صورته من الخيال الى الحس المشترك بعد غيبوبتها عنه وذلك الاحضار هو التخيل اذ لما استحال الحواس فى حقه تعالى استحال له العلم الشبيه بالتخيل كما سيصرح به وفيه انه ان اراد العلم الجزئى الحاصل بواسطة الآلة الجسمانية فالاستحالة مسلمة وغير مفيدة وان اراد العلم الجزئى الشبيه بالعلم الجزئى الحاصل لنا بطريق التخيل فى عدم قابليته للتكثر فالاستحالة ظاهرة المنع لما عرفت ( قوله فلا يعزب عن علمه تعالى ) العزوب بضم العين المهملة والزاء المعجمة الذهاب والزوال والذرة النملة الصغيرة ومايطير فى شعاع الشمس من الغبار وفى هذا الاقتباس ايماء الى ان مذهبهم لايخالف النصوص الواردة فى شمول علمه تعالى اذ غايتها ان يكون كل شئ معلوما له تعالى لامعلوما بكل علم كلى وجزئى فمن اين تكفيرهم

---

الصواب وغيره (قوله قلت حاصل مذهب الخ) حاصله ان الحكم كلى وان تخصيصه ليس مذهبا لهم وانه لامعارض يقتضى تخصيص هذا الحكم الكلى وعدم العلم بالجزئيات على وجه جزئى لايقتضى عدم العلم بها من حيث انها متغيرة فتشنيع المشنعين ساقط عنهم وانما انبعث من تعصب

ذلك العلم مانعا من فرض الاشتراك ولايلزم من ذلك ان لايكون بعض الاشياء معلوما له تعالى عن ذلك علوا كبيرا بل ماندركه على وجه الاحساس والتخيل يدركه هو تعالى على وجه التعقل فالاختلاف فى نحو الادراك لافى المدرك فان التحقيق ان الكلية والجزئية صفتان للعلم وربما يوصف بهما المعلوم لكن باعتبار العلم وعلى هذا لايستحقون التكفير نعم لوقالوا بانه تعالى لايعلم بعض المعلومات تعالى عن ذلك

( قوله ولا يلزم من ذلك الى آخره ) جواب سؤال مقدر بان يقال حمل مذهبهم على العلم بكل شئ باطل لانهم قسموا المفهوم والمعلوم الى قسمين كلى وجزئى والجزئى اعم من المتغير والمتشكل فاذا نفوا العلم ببعض الجزئيات يلزمهم نفى العلم ببعض المعلومات وهو كفر صريح كما يعرف به وحاصل الدفع انا نأخذ من زيد مثلا صورتان مختلفتان بالكلية والجزئية اذالصورة الحاصلة منه بواسطة الاحساس غير قابلة للتكثر وبواسطة التعريف قابلةله وكل من هاتين الصورتين من قبيل العلم لا المعلوم الذى هو زيد الموجود فى الخارج فالكلية والجزئية اللتان هما عبارتان عن قابلية الصورة العقلية للتكثر وعدم قابليتها صفتان للعلم فى التحقيق لاللمعلوم ولذا قالوا هما من المعقولات الثانية فى التحقيق فالمنقسم اليهما العلم حقيقة وربما يقسم اليهما المعلوم مجازا باعتبار العلم وبالجملة ليس هناك مفهوم ندركه ولايدركه الواجب بل كل مفهوم ندركه بطريق التخيل فهو تعالى يدركه بطريق التعقل فالاختلاف بيننا وبين الواجب تعالى فى نوع الادراك وهو الادراك الجزئى الحاصل لنا دونه تعالى لافى المدرك اى المعلوم بان يكون هناك معلوم نعلمه ولايعلمه الواجب تعالى فانهم لايقولون بذلك هذا مراده ونحن نقول فيه بحث اما اولا فلان علم الواجب تعالى بزيد مثلا اما بحضور زيد بذاته وشخصه عند الواجب فيلزم امران احدهما العلم الجزئى به وثانيهما تغير علمه عند تغير زيد من حال الى حال والكل خلاف مذهبهم واما بحصول صورته الكلية المنحصرة فيه فيكون علمه تعالى بسلسلة الممكنات المادية حصوليا لاحضوريا وهو خلاف مذهبهم ايضا والجواب ماسيشير اليه المحقق الطوسى من ان معنى كون علم الواجب بسلسلة الماديات والمتغيرات حضوريا كون صورها المرتسمة فى العقل الفعال حاضرة عنده تعالى بذواتها كعلومنا بالصور العلمية الحاضرة عند النفس بذواتها لابصورها كعلومنا بالماهيات بصورها المأخوذة منها واما ثانيا فلان ذلك الجواب مبنى على امرين احدهما ماهو التحقيق من ان الحاصل عند العقل نفس الماهية لامثالها وشبحها المخالف لها فى الماهية اذ على مذهب الشيخ يكون الكلية والجزئية صفتان للمعلوم فى التحقيق ويكون توصيف العلم بهما مجازيا باعتبار المعلوم وثانيهما ماهو المشهور من ان المعلوم هو الامر الخارجى كزيد باعتبار وجوده الخارجى لاالصورة العقلية وليس بتحقيق اذ قد يتعلق العلم بالمعدومات فى الخارج كالعنقاء فلو كان المعلوم هو

المتعصبين عليهم ( قوله يدركه هو تعالى على وجه التعقل الخ ) هذا على تقدير ان يكون علمه حصوليا واما اذا كان حضوريا او متعاليا عن كل من النحوين فلاوالحق ان علمه تعالى لما ان لايتصف بالجزئية لايتصف بالكلية وهو يدرك الاشياء كلها على ما عليها والايخرج عن علمه مثقال ذرة ولايفوت عن ادراكه مقدار حبة ( قوله صفتان للعلم الخ ) يعنى الصورة الحاصلة من حيث هى هى فان اطلاق العلم عليها شائع فى مقابلة الاعيان الخارجية وهى المتصف بالكلية والجزئية لاالعلم بمعنى الصورة الحاصلة من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية فانها من هذه الحيثية من الصفات الخارجية ولايتصف حقيقة بالكلية والجزئية ومعروضهما نفس الشئ من حيث هو هو بحسب اختلاف نحو الادراك هذا

علوا كبيرا لكان كفرا ومن كفرهم حمل كلامهم على ذلك وكذا من شنع عليهم فيه من المتفلسفين كابي البركات البغدادي بناء على ما اشتهر بين المتأخرين من ان التشخص الذى يمتاز به الشخص عن سائر افراد نوعه امر داخل فى قوام

الامر الخارجى لكان العلم بها علما بلا معلوم وهو باطل مستلزم لتحقق احد المتضايفين اعنى العالمية بدون الآخر وهو المعلومية ولذا شنعوا على ابى هاشم حيث اثبت عاما بلا معلوم بل المعلوم فى التحقيق هو الصورة العقلية ايضا لكنها باعتبار قيامها بمطلق الذهن مطلق العلم وبذهن زيد علم زيد وبذهن عمرو علم عمرو وهكذا ومع قطع النظر عن ذلك القيام معلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات ومختلفان بهذين الاعتبارين لا باعتبار الوجودين الذهنى والخارجى كما يقول به الجمهور وهذا التحقيق هو ماذهب اليه الشيخان ابن سينا والشهاب السهروردى المقتول فالكلية والجزئية على هذا التحقيق صفتان للمعلوم لاللعلم للقطع بأن الصورة العقلية باعتبار قيامها بالذهن متشخصة بالتشخصات الذهنية فلا تصدق على شئ من الامور الخارجية كزيد وعمرو الا بعد تجريدها عن تلك التشخصات على ما حققوا واذا كانا صفتين للمعلوم لاللعلم فى التحقيق يلزمهم نفى العلم ببعض المعلومات قطعا اذالصورة الكلية فهى بعد تجريدها عن التشخصات الذهنية قابلة للتكثر بخلاف الصورة الجزئية فكيف يكون احدى الصورتين عين الاخرى فيلزمهم ذلك فى التحقيق وان لم يلزم فى المشهور ولا تخلص عن هذا الاشكال القوى الا بان يقال اشار الشارح فى حاشية التجريد الى انه بعد كون المعلوم عبارة عن الصورة العقلية ان فسر الشركة بمطابقة الصورة لما هى ظل له كانتا صفتين للعلم وان فسرت بالحمل على كثيرين كانتا صفتين للمعلوم فلعلهم فسروها بالاول ولو سلم فيجوز ان يكون مذهبهم واعتقادهم ذلك المشهور فهم مع ذلك الاعتقاد لا يعلمون لزوم نفى العلم ببعض المعلومات وان لزمهم ذلك فى الواقع بناء على ماهو التحقيق من مذهب الشيخين ولزوم الكفر ليس بكفر وانما الكفر هو الالتزام اى الحكم بالشئ مع العلم بلزوم الكفر له وفى قول الشارح فيما بعد نعم لو قالوا بانه تعالى لا يعلم الى آخر اى لو حكموا به صريحا او التزاما مع علم لالزوما من غير علم باللزوم كما هو المذهب عند اهل السنة وكذا فى قوله سواء كان صوابا او خطأ ايماء الى هذا الجواب فليتأمل لا يقال واما ثالثا فلو فرضنا ان الكلية والجزئية صفتان للعلم فى التحقيق فننقل الكلام الى ذلك العلم الجزئى اذ كل علم باعتبار الالتفات اليه يصير معلوما لان للشارح ان يقول ذلك العلم الجزئى الحاصل لنا بطريق التخيل جزئى حقيقى له نوع فيدرك بطريق التعقل ايضا فيعلمه الواجب تعالى بهذا الطريق عندهم **(قوله وكذا من شنع عليهم الخ )** اى حمل كلامهم على نفى العلم ببعض المعلومات من شنع عليهم فى ذلك الكلام وانما حمله عليه بناء على ما اشتهر بين المتأخرين ومنهم المشنع من ان التشخص

( قوله بناء على ما اشتهر بين المتأخرين) الى قوله امر داخل فى قوام الشخص فعلى هذا يكون ذوات الاشخاص مختلفة بالحقيقة المختصة بكل منها فادراكها بحقائقها وذواتها لايتأتى الا بادراك تلك التشخصات الداخلة فيها وتلك التشخصات فى الماديات تكون مادية لامحالة ضرورة امتناع كون المجردات المدركة بالعقل مميزة للماديات المحسوسة باحدى الحواس ولما لم يكن لها ماهيات كلية فلا يمكن ادراكها بطريق التعقل فيلزم ان لايحصل العلم بها للمبادى العالية المنزهة عن المادة وشوائبها وهذا منشأ التشنيع على الحكماء بانهم ينفون علم الواجب بالجزئيات المادية ومراده رحمه الله من ابتناء هذا الحمل على ما اشتهر من كون التشخص جزء الشخص وماديا وغيرذى نوع هو ان الحاملين لكلامهم على عدم علمه تعالى ببعض المعلومات حملوا هذا القول الذى

الشخص كما ان الفصل داخل فى قوام النوع وحينئذ فالتشخص شخص لانوع له

اى المشخص الذى به يمتاز الشخص المعين من نوع عن سائر افراد نوعه امر داخل فى قوام الشخص كما ان الفصل امر داخل فى قوام النوع والمراد من القوام الماهية بمعنى مابه الشئ هوهو فان الماهية بهذا المعنى شاملة للكلى والجزئى لا الماهية بمعنى مايكون جوابا عن السؤال بما هو فانها مختصة بالكليات كما صرح به بعض المحققين قالوا ليس زيد مثلا هو الانسان وحده والا لصدق على عمرو انه زيد بل هو الانسان مع شئ آخر نسميه بالتشخص وذلك التشخص متشخص بذاته اى جزئى حقيقى لانوع له والالاحتاج فى وجوده الى مشخص آخر ينضم الى نوعه وننقل الكلام اليه فاما ان يدور او يتسلسل او ينتهى الى تشخص متشخص بذاته لا بواسطة مشخص آخر وايضا تقييد الكلى بالكلى لايفيد الجزئية فلو كان لكل شئ ماهية كلية لم يحصل جزئى اصلا لعدم الانتهاء الى متشخص بذاته قال فى حاشية التجريد المتأخرون حسبوا ان التشخص امر زائد على الماهية النوعية نسبته الى النوع نسبة الفصل الى الجنس فيكون ذات زيد عندهم مركبا عقليا من الجنس والفصل والتشخص فكما يصير الجنس بدخول الفصل فيه نوعا متميزا عن المشاركات الجنسية كذلك النوع يصير بدخول التشخص فيه شخصا متميزا عن المشاركات النوعية وجعلوا الامر المسمى بالتشخص متشخصا بذاته لما سبق آنفا وعلى هذا يكون ذوات الاشخاص مختلفة بالحقيقة المختصة بكل منها اى بالهويات ويكون اتحادها بالماهية النوعية التى هى بعض ماهو داخل فى قوامها ثم ان هذا الامر فى الماديات يكون ماديا لامحالة فيلزم ان لايحصل العلم بها للمبادى العالية وهذا منشأ التشنيع على الحكماء بانهم ينفون علم الواجب الجزئيات المادية ولا يعتقدون احاطة علمه تعالى بجميع المعلومات تعالى عن ذلك والذى يتحقق من كلام الحكماء ان الماهية النوعية انما تتشخص بنحو الوجود الخاص بل تشخصها عين وجودها الخاص لا بمعنى ان الوجود ينضم اليها فيصير المجموع شخصا بل بمعنى انه كما يصير بالوجود مبدأ الآثار يصير به ممتازا عن غيره فالفاعل الذى يجعله موجودا يجعله متشخصا بل الوجود والتشخص متحدان بالذات متغايران بالاعتبار كما نص عليه الفارابى وغيره فكما ان وجوده متقدم على وجود الاعراض الحالة فيه كذلك تشخصه ولذلك لو فرضنا تبدل جميع الاعراض القائمة به كان شخصه باقيا لم يتبدل جوهره وماذكروه من التشخص لانوع له لايطابق اصول القوم فانهم حصروا الممكنات فى المقولات العشر حتى قال فى التعليم الاول لايستطيع ذاكر ان يذكر شيئا خارجا عنها فليس فى الممكنات شخص لايكون له حقيقة نوعية (قوله وحينئذ فالتشخص شخص لانوع له) يعنى حين ما كان التشخص امرا داخلا فى قوام الشخص يلزم ان لايكون الجزئيات المادية المشتملة عليه معلومة بالكنه بطريق التعقل لان التشخص الذى هو جزء الشخص شخص لانوع له سواء كان داخلا فى القوام او خارجا

اشتهر منهم سببا لهذا الحمل لا ان هذا الحمل منهم يتوقف على هذا القول بخصوصه كما زعمه بعض الناظرين (قوله فالتشخص شخص لا نوع له) اذ لو كان له نوع كان امتيازه عن سائر التشخصات بتشخص آخر فذلك الآخر ممتاز ايضا بآخر وهكذا فيدور او يتسلسل

اذالمميز عن سائر افراد النوع لابد ان يكون متميزا متشخصا بذاته لابواسطة مشخص آخر قطعا للدور اوالتسلسل ومن غفل عنه اورد عليه بان الدليل الدال على كونه شخصا لانوع له دال عليه سواء كان داخلا فى القوام اوخارجا فالتخصيص بالدخول تطويل بلافائدة انتهى نعم يتجه على الشارح ان التشنيع المذكور لايتوقف على الدخول فى القوام بل يكفيه مجرد كونه شخصا لانوع له وان كان خارجا والظاهر من المبنى عليه ان يكون موقوفا عليه كالاساس وماقيل المراد مجرد المنشائية لاالاحتياج اليه فانما يدفعه عن كلامه فى حاشية التجريد لاعن كلامه ههنا ويمكن دفعه بان المبنى على مااشتهر هو التشنيع المعتدبه الناشى عن احتمال ذهب اليه طائفة من العقلاء لامطلق التشنيع والحق فى الجواب ان ليس بناء الحمل والتشنيع على مااشتهر باعتبار نفسه بل باعتبار لازمه الذى هو الحكم بان من جملة المعلومات ماهو جزئى حقيقى مادى لانوع له اعم من ان يكون داخلا فى القوام اوخارجا كمايدل عليه جوابه الآتى فان حاصل التشنيع ان من جملة المعلومات ماهو جزئى حقيقى لانوع له مع قطع النظر عن كونه داخلا اوخارجا ويدل عليه مااشتهر لان الدال على الاخص دال على الاعم وذلك الجزئى فى الماديات مادى فلايدرك بكنهه بطريق التعقل لان العقل انما يدرك الكليات والجزئيات الغير المادية فكل مايدرك بطريق التعقل فله نوع اوجزئى غيرمادى بل انما يدرك بطريق التخيل فيلزم ان لايكون ذلك التشخص ولاالشخص المشتمل عليه معلوما بالكنه بطريق التعقل فيلزمهم نفى العلم ببعض المعلومات وحاصل جواب الشارح انهم لايثبتون فى الشخص امرا داخلا فى قوامه مسمى بالتشخص فان ذلك الاثبات باطل بالدليل الذى اقاموه على بطلان قول من قال ان الشخص مجموع الماهية النوعية والعوارض المختصة به وهو انه لوكان العوارض جزأ من الشخص لم يصح حمل الماهية على افرادها ضرورة ان الضحك والانسان مثلا متباينان فيكون كل منهما مباينا للمجموع المركب منهما بل يكون الحمل فى الحقيقة حمل الجزء على الكل المتمايزين بحسب الخارج وذلك باطل قطعا بل الشخص معروض تلك العوارض وبهذا الدليل يبطل ايضا احتمال كون الشخص الممكن مجموع الماهية النوعية والوجود الخاص بل لايثبتونه اصلا لاداخلا فى القوام ولاخارجا لان امتياز الشخص عندهم اما بالعوارض الخارجية كالكيف والكم والاين وامثالها ولكل منها نوع مندرج تحت المقولات التسع واما بالوجود الخاص الزائد على الماهية الممكنة وله ايضا نوع وليس من شانه ان يدرك بالحس اما الاول فلانه عبارة عن حصة معينة من الوجود المطلق بمعنى الكون فى الاعيان المتخصص بالاضافة الى الماهيات كماسبق منه وقد تقرر عندهم انه مامن كلى الا وهونوع لماتحته من الحصص واماالثانى فلانه عندالحكماء معقول ثان لايحاذى بهامر فى الخارج فيكون معدوما فى الخارج ولاشئ من المعدوم فى الخارج

وهو مادي فلا يمكن ادراكه الا بالآلات الجسمانيـة وليس هذا مذهبهم فانهم لايثبتون في الشخص امرا داخلا في قوامه مسمى بالتعين والتشخص بل امتياز كل شخص عن سائر افراد نوعه بالعوارض الخارجية بحسب النظر الجلي واما بحسب النظر الدقيق

---

بمرئي او محسوس باحـدى الحواس فاذا كان امتياز الشخص عندهم باحـدهذين الامرين فلايكون امتيازه بما لانوع له لاداخلا في قوامه ولاخارجاعنه فضلا عن امتيازه بما لانوع له محسوسا باحدى الحواس وايده بقوله والعوارض والمعروضات الخ كأنه قال وكيف يثبتون ممكنا لانوع له محسوسا باحدى الحواس وقد حصروا اعيان الموجودات من العوارض والجواهر في المقولات العشرة هي الاجناس العالية فكل ممكن ولو من المجردات له نوع وبالجمـلة ليس في اعتقادهم مفهوم يدرك بالحس دون العقل بل كل مايدرك بطريق التخيل هو يدرك ايضا بطريق التعقل عندهم فلا اختلاف في المدرك بل في الادراك فهم مع ذلك الاعتقـاد لايعلمون لزوم ماهو الكفر لهم فلاينبغي تكفيرهم على اصول اهل السنة في قوله بل امتيازه الخ ترق وبهذا البيان سقط الاوهام من جملتها ماقيل ان اريد المقولات العشرة فالصغرى القائلة بان جميعها داخلة في احدى المقولات ممنوعة لجواز ان لايكون بعضها داخلة في العشرة على انهم لم يقيموا دليلا على هذا الحصر كما في المواقف وان اراد مطلق المقولات بمعنى مطلق المحمولات ولو كانت جزئيات بناء على جواز كون الجزئي محمولا في التحقيق فالكبرى المطوية القائلة بان كل ماهو داخل فيها فله ماهيـة كلية ممنوعة لجواز ان يكون بعض الجزئيـات الحقيقية بسيطا لا ماهية كلية له كذات الواجب والتشخص ولابد لنفي ذلك من دليل انتهى اقول ولايخفى ان كون بعض الممكنات متشخصا بذاته ان حمل على معنى كون التشخص معللا بالماهية بالذات او بواسطة لازمها فقد قالوا ان النوع على هذا يحصر في فرد وان حمل على معنى كون التشخص عين الذات كما في الواجب عندهم فهو مناف لقولهم بان الوجود زائد على ماهية كل ممكن فليس عندهم ممكن لانوع له قطعا على ان المراد هنا حصر الممكنات المادية المحسوسة باحدى الحواس عندهم وفي اعتقادهم ولاشك في انحصار تلك الماديات في العشرة عندهم وان لم تحصر في الواقع مع ان الشارح ههنا مانع لدليل التكفير فلايقابله المنع قطعا (**قوله** فانهم لايثبتون في الشخص امرا داخلا في قوامه مسمى بالتعين الخ) وفيه انهم ادعوا كون التعين والتشخص وجوديا واستدلوا عليه بانه جزء الموجود في الخارج بخلاف المتكلمين حيث ذهبوا الى ان التعين عدمي فهذا صريح في ان الحكمـاء اثبتوا امرا داخـلا في قوام الشخص مسمى بالتعين والتشخص ولامخلص الا بان يحمـل مراده على ان لايثبته المحققون منهم وان اثبته بعضهم فلاينبغي تكفير جميعهم (**قوله** واما بحسب النظر الدقيق الخ) يعني قد اشتهر بينهم ان المشخص هو العوارض الخارجية وليس بصحيح لان كلا من تلك العوارض ثابت للشخص في الخارج بحيث تكون القضية القائلة بان زيدا متحيز اوطويل او قصير اوابيض قضية خارجية اوحقيقية لاذهنية ومن البين ان ثبوت شئ لشئ في ظرف

---

(قوله بحسب النظر الجلي الخ) وذلك لان اختصـاص كل شخص بعوارض حالة له مسبوق بامتيازه عن صاحبه والا لم يختص فرد بعوارض مخصوصـة وفرد آخر بعوارض اخرى بل الكل يكون مشـاركا في الكل

(قوله بل امتياز كل شخص عن سـائر افراد نوعه بالعوارض الخارجيـة) فح يمكن ادراك كل منها بطريق التعقـل وكذا الحال اذا كان امتيازهـا بنحو الوجود الخاص فان كل واحد من تلك العوارض ذو ماهية كلية عندهم على ماصرح به الشارح وكذا الوجود الخاص (قوله بمعنى ان هذا النحو من الوجود الخ) اي لابمعنى ان الوجود ينضم اليـه فيصير المجموع شخصا قال الشارح العلامة في حواشيه على شرح الاشـارات والذي يقتضيه قواعدهم ان الماهية ان كانت مجردة فنوعها منحصر في فرد وان كانت مادية تختلف اشخاصها بحسب اختلاف استعدادات حصص المادة بمعنى ان كل اسـتعداد خاص يستدعي وجود تلك الماهية مقارنا باعراض وهيآت مخصوصة لابمعنى ان تلك الاعراض

(من)

(قوله فامتيازه بنحو وجوده الخ) اذالتحقيق ان الوجود ليس امرا منضما الى المهيات انضمام الاجزاء والصفات بل هو انتزاعى منشأه نحو استناده الى الوجود  الحق الواجب المطلق فكل موجود كما انه يكون مبدأ لآثاره بنحو استناده الخاص كذلك يكون به ممتازا عن جميع ماعداه قال الشارح فى حواشيه على شرح الاشارات والذى يقتضيه قواعدهم ان المهية انه كانت مجردة فنوعها منحصر فى فرد وان كانت مادية فيختلف اشخاصها بحسب استعدادات حصص المادة بمعنى ان كل استعداد يستدعى وجود تلك المهية مقارنا باعراض وهيآت مخصوصة لا بمعنى ان تلك الاعراض والهيآت ينضم الى المهية الكلية فتشخصها كيف وتشخص الموضوع سابق على تشخص الاعراض فتشخص المهية عين وجودها بالذات وغيره بالاعتبار فان وجودها الذى يقتضيه الاستعداد المخصوص هوالذى يمتاز به عن الافراد الموجودة بوجود آخر يخصصه الاستعداد الآخر وتلك الاعراض قد تسمى مشخصة بمعنى انها عنوان التشخص وعلامته لا بمعنى انها علة لتشخصها وامتيازها ولذلك لا يشتبه علينا عند تبدل الاعراض هذا كلامه فعلم ان تكفير المكفرين لهم وتشنيعهم اياهم مبنى على قصور فهمهم لقواعدهم وفساد نظارهم فى شواهدهم

فامتيازه بنحو وجوده الخاص بمعنى ان هذا النحو من الوجود المقارن لتلك الاعراض مخصوص به وتلك الاعراض التى تسمى مشخصة هى عنوان الشخص وعلامته التى بها يمتاز عندنا ولذلك يختلف تلك

من الخارج والذهن فرع وجود المثبت له فى ذلك الظرف بداهة فلا بد ان يكون ذلك الشخص موجودا متشخصا قبل ثبوت تلك العوارض له ولو قبلية بالذات فلا تكون تلك العوارض مشخصة له فى التحقيق بل المشخص هو الوجود الخاص المقرون بتلك العوارض الخارجية وايضا لو كان المشخص هو تلك العوارض لتبدل الشخص عند تبدل العوارض واللازم باطل ضرورة ان الشخص باق من اول عمره الى آخره مع تبدل عوارضه فى كل وقت وهذان الدليلان اشار اليهما فى حاشية التجريد كما عرفت ويتجه على الثانى انه يجوز ان يكون المشخص فى الواقع هو العوارض اللازمة الغير المتبدلة (**قوله** فامتيازه بنحو وجوده الخاص) اضافة النحو من اضافة العام الى الخاص كيوم الاحد وقوله بمعنى ان هذا النحو الخ يعنى ان ليس امتيازه بالوجود الخاص بمعنى ان الوجود الخاص ينضم الى الماهية النوعية فيصير المجموع شخصا معينا اذ قد دل الدليل على بطلانه سواء كان الوجود المنضم موجودا فى الخارج كسائر الاعراض الخارجية او امرا اعتباريا كما عرفت بل نقول ان كان الوجود المنضم موجوداً فى الخارج لكان ثابتا للماهية فى الخارج فيلزم ان يكون الماهية موجودة متشخصة قبل ثبوته وهو مع كونه مستلزما لوجود الكلى الطبيعى فى الخارج مستلزم للدور اوالتسلسل لانا نقل الكلام الى وجودها المتقدم على ثبوت المنضم وان كان اعتباريا معدوما فى الخارج يلزم ان لا يكون شخص موجودا فى الخارج لان عدم الجزء يوجب عدم الكل بل امتيازه به بمعنى ان هذا النحو المقارن لتلك الاعراض مخصوص به اى خصه الفاعل به بحيث ينتزع منه لا من غيره فيكون به ممتازا عن سائر افراد نوعه مع كون هذا النحو اعتباريا خارجا عن قوام الشخص واما مقارنة هذا النحو لتلك العوارض المخصوصة دون غيرها دائمة او متبدلة فباقتضاء الماهية النوعية واستعدادها لها دائما اولاستعدادات متواردة متعاقبة فى مادة ذلك الشخص عندهم (**قوله** وعلامته التى بها يمتاز عندنا) اى لا بنفس التشخص فان المحسوس باحدى الحواس هو تلك الاعراض لا نفس التشخص الذى هو معقول ثان وفى هذا الكلام اشارة الى الاصطلاح المشهور بان يقال لعل مرادهم من جعل العوارض مشخصة جعلها مشخصة عندنا لا فى نفس الامر فلا تدافع بين المشهور والتحقيق (**قوله** ولذلك يختلف تلك



والهيآت تنضم الى الماهية الكلية فتشخصها كيف وتشخص الموضوع سابق على تشخص الاعراض فتشخص الماهية

الاعراض بحسب اختلاف المدرك فيتشخص عند بعض المدرك بعوارض مخصوصة وعند بعض آخر بعوارض اخرى والعوارض والمعروضات كلها لهاماهيات كلية فانها جواهر واعراض داخلة في احدى المقولات فاذا ادركت بالعقل كانت كلية باعتبار هذا الادراك وان ادركت بالآلات الجسمانية كانت باعتبار هذا الادراك جزئية فليس الجزئية والكلية باعتبار ان في الجزئي شيئا داخلا في قوامه ليس ذلك داخلا في الكلي بل هما نحوان من الادراك يتعلقان بشيء واحد واذا كان مذهبهم ذلك فلا يجوز تكفيرهم فيه سواء كان صوابا او خطأ فان ماينفونه عنه تعالى هو الادراك الشبيه بالتخيل وهو في الحقيقة نقص على مافصلوه في موضعه فكما ان كثيرا من الصفات كمال في حقنا وهي في حقه تعالى نقص كذلك مثل هذه الادراكات في حقه نقص فلا يتعلق بهذا القدر تكفير كما لايتعلق التكفير بمن يقول برجوع السمع والبصر الى العلم كالاشعري وفلاسفة الاسلام والتكفير الذي صرح به الامام حجة الاسلام وغيره انما يتعلق بمن ينفي علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الذي يفضي الى نفي علمه تعالى ببعض المعلومات كما اشرنا اليه

---

الاعراض ) اي لاجل ان تلك الاعراض مشخصة عندنا لا في نفس الامر يختلف تلك الاعراض باختلاف المدارك والاذهان اذ ربما يتشخص ويمتاز الشخص عند بعض الاذهان بكيفه وكمه وعند البعض الآخر باينه وملكه اوبالمجموع وحاصله لوكان العوارض مشخصة في الواقع لم يختلف بحسب اختلاف الاذهان واللازم باطل وهذا دليل آخر غير ماشار اليه في حاشية التجريد لايقال غاية مايدل عليه هذا الدليل انه ليس مجموع العوارض القائمة بالشخص مشخصا في الواقع والمطلوب ان لاشيء من العوارض بمشخص ولايلزم ذلك من هذا الدليل لجواز ان يكون العوارض المتعددة الحاصلة عند كل مدرك يمتاز هو عنده مشخصا في الواقع لانا نقول فعلى هذا يلزم ان يكون لشخص واحد وجودات متعددة في الخارج سواء كان التشخص عين الوجود الخاص اوكانا متلازمين كما يدل عليه قولهم كل موجود متشخص وبالعكس واللازم باطل ضرورة بقي كلام هو ان غاية الادلة الثلثة المذكورة في الكتابين ان لايكون المشخص في الواقع تلك العوارض ولايلزم منه ان يكون المشخص هو الوجود الخاص وهو المطلوب الا ان يقال ليس هناك امر متقدم على جميع العوارض الا الوجود الخاص والتشخص وهما امر واحد بالذات كما نص الفارابي وغيره * واعلم ان الوجود الذهني عند مثبتيه كالوجود الخارجي في جميع ماذكر الى هنا واما عند النافين فلا وجود ولاموجود ولاتشخص ولامشخص ( **قوله** بمن يقول برجوع السمع والبصر الخ ) كماذهب اليه الاشعري وخالفه الجمهور والنزاع مبني على ان الاحساس باحدى الحواس علم عنده ونوع مخالف للعلم عندهم فلقائل ان غاية هذا الارجاع ان تكون المسموعات والمبصرات منكشفة عليه تعالى على وجه جزئي كانكشافها علينا بواسطة السمع والبصر بل اكمل منه بكثير لكن ذلك

---

( قوله سواء كان صوابا او خطأ الخ ) فكيف اذا كان صوابا محضا وحقا صريحا ( شعر ) وكم من عائب قولا صحيحا * وآفته من الفهم السقيم * وزدت اعتقادالنفسي فانني * بغيض لكل امرء غير طائل *

---

حين وجودها بالذات وغيرها بالاعتبار فان وجودها الذي يقتضيه الاستعداد المخصوص هو الذي يمتاز به عن الافراد الموجودة بوجود آخر يخصصه الاستعداد الآخر وتلك الاعراض قد تسمى مشخصة بمعنى انها عنوان الشخص وعلامته لا بمعنى انها علة لتشخصها وامتيازها ولذلك لايشتبه علينا عند تبدل الاعراض ( قوله فانها جواهر واعراض داخلة في احدى المقولات ) فانهم حصروا الممكنات في المقولات العشرة حتى قال المعلم الاول لايستطيع ان يذكر ذاكر شيئا خارجا عنها

فان قلت قد تقرر عند الفلاسفة ان الفاعل بالاختيار يتوقف فعله على التصور الجزئى حيث قال فى الاشارات الرأى الكلى لاينبعث عنه الشوق الجزئى

الانكشاف هل يترتب على صفة العلم كما ذهب اليه الاشعرى او على صفة اخرى هى السمع والبصر كما ذهبوا اليه فكل مفهوم جزئى نعلمه بواسطة الحواس على الوجه الجزئى فهو معلوم له تعالى على الوجه. الجزئى الاكمل بواسطة صفة العلم عند الاشعرى فلا اختلاف بيننا وبينه تعالى فى المدرك بان يكون بعض المعلومات معلوما لنا دون الواجب تعالى ولا فى الادراك بان يكون بعض العلوم الجزئية حاصلا لنا دون الواجب تعالى بل فى طريق الادراك من جهة ان علومنا الجزئية بواسطة آلة جسمانية دون الواجب تعالى فتأييد كلامه بذلك الارجاع مما لاوجه له فانه قياس مع الفارق نعم لو كان الارجاع لنفى الانكشاف على الوجه الجزئى لصح التأييد وليس فليس (**قوله** فان قلت قد تقرر الخ) ابطال لتوجيهه السابق لكلامهم بقوله قلت حاصل مذهب الفلاسفة الخ ومنشاؤه ماسبق منه من ان المؤثر فى الكل هو الله تعالى فى تحقيقهم كما يشير اليه اذ على تقدير صدور المواد والماديات عن غير الواجب لايلزم تعقله بها فضلا عن تعقله بالوجه الجزئى وحاصل الايراد ان الجزئيات المادية صادرة عندهم عن الواجب تعالى بالاختيار بالمعنى الاعم الجامع للايجاب وهو ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وكل شئ كذلك فهو معلوم له تعالى بالوجه الجزئى قبل الايجاد فلا يتوقف العلم الجزئى بالشئ على وجوده عندهم فضلا عن الاحساس به فيبطل التوجيه السابق اما الصغرى فلما سبق من تحقيق مذهبهم مع ماتقرر فى كتبهم من ان صدور الاشياء عنه تعالى بالاختيار بالمعنى الاعم واما الكبرى فلما تقرر عندهم ايضا من ان الفاعل بالاختيار ولو بالمعنى الاعم يتوقف فعله على تصور ذلك الفعل بالوجه الجزئى ولك ان تقول لو صح التوجيه السابق لكان علم العقول بالجزئيات المادية ايضا على الوجه الكلى عندهم لاستحالة الآلة الجسمانية فى كل مجرد فيلزم ان لايكون تلك الجزئيات عندهم معلومة بالوجه الجزئى لاحد من الواجب والعقول مع انها معلومة لاحدهم بالوجه الجزئى لانها اما صادرة عن الواجب او عن العقول بالاختيار عندهم وكل ماصدر بالاختيار فهو معلوم للمصدر بالوجه الجزئى لما تقرر من توقف فعل المختار على التصور الجزئى فقد ظهر ان هذا الايراد غير موقوف على تحقيق مذهبهم السابق لكنه قصد المحافظة على ذلك التحقيق ولم يجوز خلافه (**قوله** الرأى الكلى) لعل مرادهم من الرأى والتصور ههنا اعم من التصور الساذج الكلى والتصديق بفائدة مبهمة او التصور المقارن بذلك التصديق فيكون الرأى الجزئى عبارة عن التصور الجزئى المقارن بالتصديق بفائدة معينة او مجموعهما وذلك لان مجرد التصور لاينبعث عنه الشوق

على قدم سواء فلا يخصص مراد جزئى بل لابدله من شعور جزئى وارادة جزئية ثم اعلم ان هذا فى علم الجواهر القدسية بناء على ان علومها بما سوى ذاتها وصفاتها الانضمامية حصولية ارتسامية والا فعلم البارى تعالى شانه ليس بحصولى فلا يتصف بالكلية والجزئية وهو يدرك الاشياء كلها على ماهو عليها فى الخارج وفى انفسها فلا يتخيل ورود هذا البحث عليهم ولا يفتقر فى دفعه عنهم الى الجواب الذى اورده الشارح وغيره مع ان تقييد الكلى بالكليات الكثيرة انما يفيد انحصار النوع على فرد واحد بحسب الخارج لا فى العلم السابق على صدوره عن الفاعل ووجوده وعبارة الشيخ فى الاشارات الرأى الكلى لاينبعث منه شئ مخصوص جزئى فانه لايخصص جزئى منه دون جزئى آخر الا بسبب مخصوص لامحالة يقترن به ليس هو وحده وقال المحقق الطوسى

قوله الا بسبب الخ اشارة الى كيفية انبعاث الجزئيات عن الكليات فان الحكم بان هذا الدرهم ينبغى ان يبذل مثلا لاينبعث عن الحكم بان الدرهم ينبغى ان يبذل الا مع الشعور بهذا الدرهم

وبينه الشراح بان نسبة الكلى الى جميع جزئياته سواء ولذلك اثبتوا فى الفلك وراء النفس المجردة قوة جسمانية هى مبدأ تخيلات الحركات الجزئية وربما سماها بعضهم نفسا منطبعة فلا يصح ماذكرت فى توجيه كلام الفلاسفة لان مذهبهم على ماقررت هو

---

الجزئى اى الشوق الى فعل جزئى معين بل لابد من التصديق بالفائدة المعينة المرجحة لذلك الفعل على الترك عندهم والتعبير عن التصديق بالتصور للايماء الى ان مرادهم من التصديق بالفائدة اعم من الشك والوهم والتخييل كما قيل وقد سبق الاشارة اليه ( **قوله** بان نسبة الكلى الى جميع جزئياته ) مثلا اذا اردنا فعلا من الافعال المشتملة على فائدة ما فالفعل المراد كلى نسبته الى الكتابة والاكل والشرب والذهاب الى موضع معين وغيرها من الافعال على السواء فتصور تلك الافعال بمجرد هذا الكلى لاينبعث منه الشوق الى خصوصية الكتابة للزوم الترجيح من غير مرجح بل لابد بعد ذلك ان يتصور الكتابة فى ذلك الوقت بخصوصها وان يصدق بالفائدة المعينة المترتبة عليها لترجح على غيرها عندنا فينبعث منه الشوق الى خصوصيتها وانت خبير بان الشوق الذى هو ميل النفس مستحيل فى حقه تعالى فمع تحقيق مذهبهم السابق من ان موجد الكل هو الواجب تعالى دل عبارة الشوق على ان مرادهم من الفاعل هنا هو الكاسب ومدار السؤال حينئذ على انه اذا لم يمكن الكسب بالرأى الكلى فلا يمكن الايجاد بالطريق الاولى وان حمل الشوق على غايته التى هى الارادة الجزئية المتحققة فى الموجد والكاسب فتدل على ان مرادهم اعم من الموجد والكاسب فحينئذ نقول لاشك ان الفعل الذى يكسبه العبد عند اهل السنة ومحققى الحكماء ويوجده عند المعتزلة والبعض الآخر من الحكماء غير معلوم له بالوجه الجزئى قبل صدور ذلك الفعل منه كسبا او ايجادا ضرورة توقف علومنا الجزئية بغير نفوسنا الناطقة على الاحساس وتوقف الاحساس على وجود المحسوس فلو توقف صدور ذلك الفعل عنا على علمنا به بالوجه الجزئى لزم الدور الباطل فقد ظهر صحة الجواب الآتى عندهم وبالنظر الى مذهبهم وان لم يصح عند اهل السنة وهذا القدر كاف ههنا لان مراد الشارح بيان ان ليس فى كلامهم ماينافى التوجيه السابق لابيان ان الواقع كما ذكروا هكذا ينبغى ان يفهم المقام ( قوله ولذا اثبتوا فى الفلك الى آخره ) اى لاجل ان فعل الفاعل المختار ولو كسبا يتوقف على التصور الجزئى اولاجل ان الرأى الكلى لاينبعث عنه شوق جزئى يتوقف عليه ايجاد ذلك الفعل اوكسبه اثبتوا فى الفلك الفاعل المختار عندهم وراء النفس المجردة له التى هى بمنزلة النفس الناطقة بالنسبة الينا قوة جسمانية يرتسم فيها صور الحركات الجزئية الجسمانية وتلك القوة بمنزلة الخيال فينا فيكون مبدأ وآلة لتخيل تلك الحركات ومنه ينبعث شوق جزئى الى كل حركة ويتأكد ذلك الشوق بالتصديق بان فى كل حركة كمالا مؤديا الى التشبه بالمبادى العالية التى جميع كمالاتها بالفعل كما قالوا فيصدر منه تلك الحركة وفى قوله وربما سماها بعضهم

---

( قوله و بينه الشراح بان نسبة الكلى الى جميع جزئياته سواء ) قال صاحب المحاكمات ان المراد ان الكلى نسبة الى سائر جزئياته على السوية فلا يخصص مراد جزئى بالارادة الكلية فلا بدله من ارادة اخرى جزئية ولما كانت الارادة الكلية تتوقف على الشعور الكلى كانت الارادة الجزئية تتوقف على الشعور الجزئى فكما انه لاينبعث من الارادة الكلية ارادة جزئية كذلك لاينبعث من الشعور الكلى شعور جزئى والمراد بالرأى الكلى الارادة الكلية والشعور الكلى ( قوله وربما سماها بعضهم نفسا منطبعة) انما قال ذلك مبالغة فى كونه مما لابد منه وذلك البعض هو الامام الرازى زعما منه ان هذا مذهب الشيخ وقال المحقق الطوسى ان ذلك شئ لم يذهب اليه ذاهب قبله فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذانفسين اعنى ذاذاتين متباينين هو آلة لهما معا بل مذهب الشيخ ان لكل فلك نفسا واحدة مجردة يفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك فيتقوم بها وهى تدرك الجزئيات بجسم الفلك ويحرك الفلك بواسطة تلك الصورة التى هى باعتبار تحريكها قوة وباعتبار آخر صورة كما فى نفوسنا (وهو)

ان الله تعالى فاعل بالاختيار لكل شئ فيلزم تعقله للاشياء بالوجه الجزئى * قلت قد صرح بعضهم بان المعلول الذى لا مثل له من نوعه كالشمس والعقل الفعال يصح صدوره عن رأى كلى وقد صرح به شيخهم ورئيسهم فى التعليقات ايضا

وهو الامام الرازى اشارة الى دفع ما اورده الطوسى على الامام من ان اثبات نفسين لجسم واحد مما لم يذهب اليه احد وحاصل الدفع ان مراد الامام من النفس المنطبعة هو تلك القوة الجسمانية ولا محذور فى اثباتها وراء النفس المجردة وانما المحذور فى اثبات نفسين مجردتين ( **قوله** قلت قد صرح بعضهم الى آخره ) يعنى يصح صدوره عن رأى كلى منحصر فيه بحسب الخارج عند جميعهم كما صرح به بعضهم ورئيسهم كما يدل عليه التوفيق الآتى فلا يرد ان هذا الجواب انما يدفع السؤال عن المصرحين لا عن جميعهم قيل حاصل الجواب منع التقرر عندهم وفيه انه يأباه النقل عن الاشارات مع نقل استدلال الشراح بل الحق انه منع للزوم تعقله للاشياء على الوجه الجزئى مما تقرر عندهم مستندا بتحرير القاعدة المتقررة عندهم بان مرادهم من التصور الجزئى ما هو جزئى حقيقة او ما هو فى حكمه فى عدم التعدد بحسب الخارج ومراد الشيخ بالرأى الكلى فى الاشارات ما يقابله اى ما ليس بجزئى لا حقيقة ولا حكما للمنبيه ونحن نقول لا حاجة الى التأييد بتصريح الشيخ وغيره اذ هناك دليل قاطع على ان مرادهم من التصور الجزئى ما يعم الجزئى الحقيقى والمنحصر فى فرد اذ لا توقف الادراك على الآلة الجسمانية عندهم وجب حمله على ذلك لان ذلك التصور سابق بالزمان على وجود الصادر الحادث ويستحيل تعلق الاحساس وسائر القوى الجسمانية بالمعدوم وانما يتعلق بالموجود الحاضر او بصورته المخزونة فى الخيال بعد غيبوبتها عن الحس المشترك عندهم كما يدل عليه كلامهم فى باب الرؤيا ( **قوله** يصح صدوره عن رأى كلى ) لان ما ذكروه فى بيان تلك القاعدة من ان نسبة الكلى الى جزئياته سواء فلو انبعث شوق الى بعض معين دون غيره لزم الرجحان من غير مرجح لا يجرى هنا لا لما قيل اذ لا جزئيات لما لا مثل لفرده اذ الكلام فى الترجيح السابق على وجود ذلك الفرد بل لان ذلك المنحصر انما انحصر فيه لامتناع غيره بحسب نفس الامر عندهم قالوا التعين ان علل بالماهية اما بالذات او بواسطة ما يلزمها انحصر نوعها فى شخص والا فيعلل بمحلها فيجوز تعددها بتعدد القوابل اما بالذات كهيولات الافلاك القابلة لصورها الجسمية وكالنطف القابلة للصور الانسانية واما بسبب اعراض تكتنفها كهيولى العناصر الاربعة فانها واحدة مشتركة بينها وقد عرض لها استعدادات مختلفة بحسب القرب والبعد من الفلك واذا لم يتعدد القابل لا بالذات ولا بالاستعدادات انحصر الماهية الحالة فيه فى شخص واحد كهيولى كل فلك بالقياس الى صورته النوعية وبنوا على هذا ان ما ليس بمادى ويسمى مجردا ومفارقا فنوعه منحصر فى شخص واحد كذا فى المواقف وشرحه فقد ظهر ان انحصار

وابداننا بعينها ( **قوله** يصح صدوره عن رأى كلى ) وذلك لان جزئيات هذا النوع لا تكون متساوية الحصول فى الواقع فلا يكون نسبة الرأى اليها على السوية ايضا كما لا يخفى

ومن البين انه اذا تعقل كل معروض وعارض بكنهه حتى يصير مجموع المعروض والعارض منحصرا فى فرد يكون هذا الفرد المركب لامثل له من نوعه

ماهيات العقول كل فى شخص لكون تلك الماهية علة تامة لتعينها المعين امابالذات او بواسطة لازمها الذى هوانتفاء المقارنة للمادة فيمتنع لها فرد آخر امتناعا بالذات وبالغير وان انحصار نوع كل فلك وكذا الشمس ليس لاقتضاء ماهيته النوعية بل لامر خارج هوامتناع تعددالقوابل لابالذات ولا بالاستعدادات اذقدزعموا ان الواجب تعالى موجب فى افعاله فكل مااستعد للوجود يجب ايجاده ومالم يستعد يجب عدم ايجاده فليس فى الامكان ابدع مما كان اذليس فى الجواد بخل ولا فى القدرة نقصان فعدم تعدد القوابل لعدم امكان التعدد فعدم ايجادشمس اخرى ليس لمجرد عدم الارادة مع امكان الارادة كمايقوله القائلون بكون الواجب تعالى مختارا لاموجبا بل لامتناع الارادة والايجاد فى نفسها عندهم وان كان امتناعا بالغير فى الواقع وهذا القدركاف فى الترجيح والصدور عندهم فصحة الصدور مبنية على انتفاء الامكان الوقوعى وقول المنطقيين بامكان شمس اخرى مبنى على الامكان الذاتى فلاتناقض ولااشكال فى صحة الجواب المذكور على زعمهم نعم يتجه عليهم من طرف المتكلمين ان امتناع تعدد افراد تلك الانواع المنحصرة مبنى على كون الواجب تعالى موجبا فى افعاله وذلك قطعى البطلان بحدوث العالم وبعد امكان تعدد افراد نوع واحد لزم الترجيح المذكور لماذكرتم بعينه نعم يجوز الصدور كسبا عن رأى كلى لكن قياس الايجاد على الكسب قياس فاسد ولذا استدل اهل السنة على نفى كون العبد خالقا لافعاله بانه لوكان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيل كل فعل واللازم باطل ضرورة كذا حقق المقام ودع عنك خرافات الاوهام ( **قوله** ومن البين الى آخره ) لما كان ماصرح به بعضهم دافعاللاشكال بمالامثل له من نوعه كالفعال والشمس لا بماله مثل من نوعه كزيدوهذا الحجر احتاج الى ضميمة هذا الكلام وحاصله انه تعالى عالم بكل ماهية ذاتيا كان لذلك الفرد او عرضياله ومن العرضيات مايختص به ككون زيدا بنا لفلان متولدا من امرأة كذا فى مكان كذا فى وقت كذا ولوسلم فالعرضى المركب من عرضيات كثيرة مختص به فى الخارج قطعا ألا يرى ان الماشى على القدمين صادق على مثل الدجاج وعريض الاظفار صادق على مثل الفرس مع ان المجموع المركب منهماغير صادق على شئ منهما فاذا ركب الماهية الانسانية مثلا مع العرضى المختص بزيدكان المجموع المركب منهما ماهية نوعية للفرد المركب من العارض والمعروض منحصرة فيه لما قدمنا من ان مامن كلى الاهو نوع لماتحته من الحصص فيكون ذلك الفرد المركب لامثل له من نوعه الذى هو المجموع المركب من ماهيتى العارض والمعرض ويرد عليه انه غير حاسم لمادة الاشكال لان زيدا المعروض لذلك العارض المختص به من جملة ماصدر عن الواجب تعالى كما ان مبدأ ذلك العرضى من جملته ايضا وايضا ذلك المجموع نوع اعتبارى ومبنى الجواب

( قوله ومن البين انه اذا تعقل كل معروض وعارض الخ ) يعنى اذا تقرر انه يصح عندهم صدور المعلول الذى لامثل له من نوعه عن رأى كلى فنقول انه يصح صدور كل شئ عن الله تعالى بالاختيار من غير حاجة فى ذلك الى تعقل ذلك الشئ على الوجه الجزئى اذ من البين ان كل معروض مع عارضه اذا تعقل بكنهه الذى هو مجموع الماهيتين الكليتين اعنى ماهية المعروض وماهية العارض حتى يكون هذا المركب منحصرا فى فرد فى الواقع لايكون لهذا الفرد المركب من هذا المعروض والعارض مثل من نوعه فيصح صدور هذا الفرد عن هذا الرأى الكلى كما يصح صدور الشمس والعقل الفعال عن الرأى الكلى المنحصر فيهما ولاشك ان كل معلول له ماهية كلية معروضة لماهية كلية اخرى صارتا منحصرتين فى الواقع فى ذلك المعلول فيصح صدوره عن الفاعل باعتبار تعقل الماهيتين المنحصرتين فيه

على انه فرق بين النوع المنحصر فى فرد والعرض المنحصر فيه فى هذا الحكم ويمكن التوفيق بين كلاميهم بان الكلى عندهم له معنيان الاول المشهور وهو مالا يمنع

على تعميم النوع من الحقيقى والاعتبارى وفرد النوع الحقيقى هو زيد المعروض الموجود فى الخارج وفرد النوع الاعتبارى هو المركب الموجود فى الذهن لافى الخارج وكل من الموجود الذهنى والخارجى صادر عن الواجب تعالى ولذا بادر الى العلاوة فقد ظهر ان مراده من الفرد المركب هو المركب من الشخص والعرضى المحمول عليه كزيد الضاحك الآن فى هذا المكان لا المركب منه ومن عرضه الغير المحمول عليه كمجموع زيد وضحكه كما توهمه من قال فيه ان كون المركب كذلك لايفيد فى المقام بل لابد ان يكون كل واحد من اجزائه كذلك فان الله تعالى كما كان فاعلا للمركب فاعل لاجزائه انتهى ولايمكن حمله على ماذكرنا لان الموضوع والمحمول لايتغايران جعلا ووجودا والا لامتنع الحمل بينهما نعم مبدأ اشتقاق العرضى كالضحك موجود بجعل آخر ( **قوله** على انه لافرق الى آخره ) يعنى لو سلم ان بعض الصادر عن الواجب تعالى له مثل من نوعه كزيد المعروض لعارضه المختص به فلاحاجة لنا فى تصحيح الصدور عن رأى كلى منحصر الى التزام النوع المركب لان النوع فى كلامهم مبنى على التمثيل اذ لافرق بين النوع المنحصر والعرضى المنحصر فى ذلك التصحيح اذ مدار الصحة على الانحصار ولامدخل للذاتية والعرضية فكما يصح صدور مالامثل له من نوعه كذلك يصح صدور مالانظير له من عرضيه ففى هذا الكتاب جواب عما اورده عليهم فى حاشية التجريد من ان التخصيص بالنوع بلا مخصص لعدم الفرق فقد دل العلاوة على ان مراده من العارض فى هذا المقام هو العرضى المحمول كالضاحك لا العرض الغير المحمول كالضحك اذ ليس زيد من افراده فضلا عن كونه منحصرا فيه بخلاف مثل الضاحك لكن يتجه عليه ان عدم الفرق بينهما انما يصح اذا كان الايجاد عندهم غير العلم بذلك الكلى المنحصر وليس كذلك فحينئذ العلم بالعارض المنحصر يكون ايجادا للعارض لاللمعروض فلابد من النوع المنحصر عندهم وسيتضح ماذكرنا بقى هنا كلام سبق الى بعض الاوهام وهو انه تعالى ان لم يعلم انحصار النوع والعارض يلزم الترجيح المذكور ونفى العلم ببعض المعلومات وان علم يلزم علمه الجزئى بذلك الفرد وليس بشىء لان الحكم بالانحصار لايتوقف على التصور الجزئى الايرى انا نحكم بانحصار مفهوم الخالق فى الواجب تعالى مع انا لانعلمه تعالى الا بوجوه كلية منحصرة فيه مثل واجب الوجود ( **قوله** ويمكن التوفيق الى آخره ) يحتمل ان يكون جوابا لسؤال مقدر بان يقال لكن بقى التناقض بين كلاميهم احدها قولهم الرأى الكلى لاينبعث عنه شوق جزئى وثانيهما قولهم المعلول الذى لامثل له من نوعه يصح صدوره عن رأى

( قوله على انه لافرق بين النوع المنحصر فى الفرد والعرض المنحصر فيه فى هذا الحكم ) قال فى حاشية شرح التجريد اذا جوزتم صدور الشىء عن تصور نوعه المنحصر فيه فلم لايجوز ان يصدر عن تصور كلى منحصر فيه وان لم يكن نوعه منحصرا فى ذلك الفرد وما الفرق بين النوع المنحصر فى الفرد والعرض المنحصر فيه حتى جوزتم صدور المعلول عن تصور الامر الاول دون الثانى لابد لذلك من بيان ( قوله ويمكن التوفيق بين كلاميهم ) اعنى قولهم ان الرأى الكلى لاينبعث عنه شوق جزئى وقولهم ان المعلول الذى لامثل له من نوعه يصح صدوره عن رأى

نفس تصوره من وقوع الشركة والثانى ماهو مشترك بين كثيرين وصحة الصدور مبنى على المعنى الاول مع عدم الاشتراك فى الواقع وامتناع الصدور مبنى على المعنى الثانى ولكن يبقى انه يمكن حينئذ فى الفلك تصور جزئيات الحركة بحيث ينحصر فى فرد فلا تثبت النفس المنطبعة * واعلم ان مسئلة علم الواجب مما تحير فيه الافهام ولذلك اختلف فيها

كلى منحصر فيه وحاصل الجواب ان الكلى فى القول الثانى بالمعنى المشهور ولذا احتيج الى تقييده بقيد المنحصر فى فرد وفى القول الاول بالمعنى الغير المشهور فيكون مرادهم من التصور الجزئى فى تلك القاعدة اعم من الجزئى حقيقة او حكما مجازا بقرينة ماصرحوا لاحقيقة اذ ليس للجزئى معنيان كذلك ويحتمل ان يكون جوابا آخر عن ذلك التناقض بناء على ان الجواب السابق كما دفع السؤال دفع التناقض والفرق بين جوابى التناقض ان الاول مبنى على ان الكلى بالمعنى المشهور مستعمل فى المعنى الحقيقى فى القول الثانى وفى المعنى المجازى اى ماتعدد افراده بالفعل فى القول الاول والثانى مبنى على ان الكلى مشترك عندهم بين هذين المعنيين فيكون حقيقة فى كل من القولين لامجازا فى القول الاول وعلى كلا الاحتمالين يكون الجواب عن اصل الاشكال جوابا بتحرير القاعدة العقلية لابتخصيصها كما وهم (**قوله** والثانى ماهو مشترك بين كثيرين) اى ماتعدد افراده بالفعل امافى الخارج فقط كالانسان والفرس واما فى الذهن فقط كالوجود والعدم وسائر الامور الاعتبارية فلايكون مثل الشمس والعقل الفعال كليا بهذا المعنى بل بمعنى الاول المشهور ولعل جمع العقلاء فى هذا التعريف لقصد المشاكلة للتعريف الاول او لتغليب الاشرف الذى هو الانسان على غيره والا فهو انما صح فى التعريف الاول لان المراد من وقوع الشركة فيه تجويز العقل صدقه على الكثير مع قطع النظر عن جميع الامور الخارجة عن تصوره وللتنصيص عليه زادوا قيد النفس ولاشك ان كل كلى ولو كليا فرضيا كاللاشئ مع قطع النظر عن ذلك يجوز العقل صدقه على جميع العقلاء والمراد من الاشتراك فى هذا التعريف صدقه على الكثير فى الواقع وكثير من الكليات بهذا المعنى كالفرس والجماد لايصدق على شئ من العقلاء فى الواقع فالصواب الكثير (**قوله** ولكن يبقى انه يمكن حينئذ) اى حين ماكان مرادهم من التصور الجزئى المصحح للصدور ايجادا او كسبا شاملا للكلى المنحصر فى فرد وحاصل هذا الايراد بابطال السند المذكور فى الجواب بانه لوكان مرادهم من التصور الجزئى مايعم الكلى المنحصر فى فرد لم يثبت عندهم القوة المنطبعة فى الفلك اذ يمكن تصور نفسه المجردة كلا من تلك الحركات الجزئية بكلى منحصر فى تلك الحركة واما ثبت تلك القوة عندهم اذا توقف صدور تلك الحركة عنها على تصورها على الوجه الجزئى الموقوف الى آلة جسمانية مع انها ثابتة عندهم اقول هذا مدفوع بماذهبوا اليه من ان الصور الكلية المرتسمة فى النفس للاجسام

(**قوله** اختلف فيها الخ) والمذكور ههنا مايصح ان يلتفت اليه وينظر فيه وماعدا ذلك من الاقوال فلا يستحق لذلك فلو حمل العين على ماهو الاعم من العين بحسب الخارج والتعقل يشمل مذهب من يقول بان صفاته تعالى لاهى هو ولا هى غيره ولو اريد من الصورة المجردة القائمة بذاته تعالى ماهو الموجود بالحضور العلم يشمل مذهب من يقول بزيادة

(**قوله** ولكن يبقى انه يمكن حينئذ فى الفلك تصور جزئيات الحركة بحيث الخ) قال فى حاشية التجريد وماقيل فى الجواب من ان النفس مع الارادة الكلية امر قار والعلة التامة مالم ينضم اليها امر غير قار يستحيل ان يقتضى امراً غير قار والا يلزم تخلف المعلول عن العلة لايدفع ذلك بل هو دليل

المذاهب فذهب البعض الى ان علمه تعالى بذاته عين ذاته وعلمه تعالى بغيره من الممكنات عين المعلومات وذهب البعض الى ان علمه تعالى صور مجردة غير قائمة بشئ

والجسمانيات يجب ان تكون مأخوذة من الصور الجزئية المرتسمة فى القوى بتجريد المشخصات كما دل عليه كلامهم فى العقل بالملكة من مراتب النفس حيث جعلوا حصول الصورة الكلية فى العقل فى تلك المرتبة مشروطا باحساس الجزئيات والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات قالوا فلايعلم الاكمه ماهية اللون ولا العنين ماهية لذة الجماع فاذا كان الفلك فاقدا لتلك القوة لم يحصل فى نفسه المجردة ماهية مطلق الحركة ولاماهية شئ من عوارضها التى هى مبادى اشتقاق عرضيات الحركة فضلا عن الماهية المنحصرة فى فرد بخلاف ما اذا لم يكن فاقدا لها اذحين ما تمت الحركة المعينة كالدورة المعينة مثلا ترتسم فيها صورته الجزئية فيتصور النفس الفلكى الحركة الآتية عقيبه بكلى منحصر فيها وهو مثل هذه الحركة المعقب لها وكيف يحمل مرادهم ههنا على ان صدور الحركة المعقب لها المعينة عن النفس الفلكى يتوقف على تصورها الجزئى السابق على وجودها مع قولهم بتوقف الادراك الجزئى على تعلق الآلة الجسمانية مع استحالة تعلقها بالمعدوم فى الخارج وهل هذا الا تناقض صريح ( **قوله** فذهب بعضهم الى ان علمه تعالى ) اعلم ان للعلم عندهم معنيين احدهما نفس الادراك وثانيهما مبدأ الادراك ولذا تراهم فى اسامى العلوم يطلقونه تارة على الادراك وتارة على الملكة التى هى سبب الادراك فاذا كان الادراك عبارة عن الصورة على المذهب الاصح اى مطلق الصورة الحاضرة عند مجرد سواء كانت صورة خارجية اى هوية موجودة فى الخارج كما فى العلم الحضورى او صورة ادراكية كما فى العلم الحصولى كما ذكره فى كتبه كان العلم مشتركا بين العلم بمعنى الصورة والعلم بمعنى مبدأ انكشاف المعلومات وبين المعنيين عموم من وجه لتصادقهما فى ذات الواجب تعالى فى علمه بذاته وفى الصورة الواحدة الاجمالية فى علمه تعالى بغيره كما بينها الشارح له تعالى ويصدق المعنى الاول بدون الثانى على الصورة الواحدة التفصيلية لمعلوم معين التى هى مرآة لملاحظته فانها مبدأ لانكشاف ذلك المعلوم لا لسائر المعلومات ويصدق المعنى الثانى بدون الاول على ذاته تعالى فى علمه تعالى بالممكنات على مذهب الحكماء وعلى صفة العلم القائمة بذاته غير الصورة الاجمالية على مذهب المتكلمين فلا تناقض بين ماذكره ههنا من الاختلاف بين الحكماء وبين ما سبق من اتفاقهم فى ان علم الواجب عين الذات سواء بذاته او بالممكنات لان اتفاقهم فى المعنى الثانى واختلافهم ههنا فى المعنى الاول ( **قوله** وذهب البعض الى ان علمه تعالى ) لعل مراده سواء بذاته تعالى او بغيره ( صور مجردة غير قائمة بشئ ) من ذاته تعالى وذوات سائر الاعيان بل قائمة بانفسها وهى التى اشار اليها الامام حيث قال جميع ما نتصوره فلها وجود غائب عنا اماقائمة بنفسها كما يقوله

صفاته تعالى عنه ( **قوله** غير قائمة بشئ الخ ) ينبغى ان يكون مراد افلاطون من هذا القول بعينه هذا القول الاول وهو اوثق الآراء بناء على ان الحوادث كلها مع كونها مسبوقة الوجود بالعدم حاضرة عنده تعالى غير غائبة عنه اصلا لاحاطة وجوده وجود الموجودات كلها وتعاليه عن تطرق نسبة القبل اليه والبعد وتخلل حيث وقد وان يتصور بالنسبة اليه حالة منتظرة او يعترى على عظيم شانه امكان وقوة وهذا واضح وان عجز عن تصوره الاوهام ولا يلزم عليه حدوث العلم ولا زيادة على الذات

آخر ( **قوله** وعلمه بغيره من الممكنات عين المعلومات ) فيكون علمه بها علما حضوريا وهذا ينافى كون علمه تعالى ازليا وكون المعلومات حادثة

افلاطون او مرتسمة في العقل الفعال كما يقوله الحكماء فعلى هذا يكون المثل الافلاطونية شاملة للكليات والجزئيات لانا نتصور الكلي وصور الجزئيات ولو من عالم العقول المجردة موجودة فيه قال شارح المقاصد ذهب بعض المتألهين من الحكماء ونسب الى القدماء الى ان بين عالمي المحسوس والمعقول واسطة تسمى عالم المثل ليس في تجرد المجردات ولا في مخالطة الماديات وفيه لكل موجود من المجردات والاجسام والاعراض حتى الحركات والسكنات والاوضاع والهيئات والطعوم والروائح مثال قائم بذاته معلق لا في مادة ومحل يظهر للحس بمعونة مظهر كالمرآة والخيال والماء والهواء ونحوذلك وينتقل من مظهر الى مظهر وقد يبطل اى ظهوره كما اذا فسدت المرآة او الخيال او زال المقابلة والتخيل وبالجملة هو عالم عظيم الفسحة غير متناه يحذو حذو العالم الحسي في دوام حركة افلاكه المثالية وقبول عناصره ومركباته آثار حركة افلاكه واشراقات العالم العقلي وهذا ما قاله الاقدمون ان في الوجود عالما مقداريا غير العالم الحسي لايتناهى عجائبه ولا يحصى مدنه ومن جملة تلك المدن جابلقا وجابرصا وهما مدينتان عظيمتان لكل منهما الف باب لايحصى ما فيهما من الخلائق ومن هذا العالم يكون الملائكة والجن والشياطين والغيلان لكونها من قبيل المثل والنفوس الناطقة المفارقة الظاهرة فيها وبه يظهر المجردات في صور مختلفة بالحسن والقبح واللطافة والكثافة وغير ذلك بحسب استعداد القابل والفاعل وعليه بنوا امر المعاد الجسماني فان البدن المثالي الذي يتصرف فيه النفس حكمه حكم البدن الحسي في ان له جميع الحواس الظاهرة والباطنة فتلتذ وتتألم باللذات والآلام انتهى واذا كان لكل مجرد مثال مقداري في هذا العالم فيكون لكل مالا ينقسم مثال مقداري فيه ايضا كالنقطة والكليات فلا حاجة الى ان يقال ان عالم المثال المقداري بعض المثل الافلاطونية لانه كما يثبت صورا معلقة مقدارية يثبت صورا معلقة غير مقدارية للكليات ويحكم بان علم الواجب هو تلك الصور المعلقة كلية كانت او جزئية ونقل عنه يوجد من كل نوع فرد مجرد عن جميع العوارض ازلي ابدي لايتطرق اليه فساد اصلا قابل للمتقابلات كالضحك والبكاء والجهل والقيام واللا قيام فان الانسان متصف بالكل واحتج عليه بان الانسان مثلا قابل للمتقابلات والا لم تعرض له فيكون في نفسه مجردا عن الكل لان ما يكون معروضا لبعضها يستحيل ان يكون قابلا لما يقابله وهو جزء هذا الانسان الذي لاشك في وجوده وجزء الموجود موجود في الخارج فالقابل للمتقابلات موجود في الخارج فقد حكم بكون فرد من الانسان مجرد موجودا في الخارج وهو بعينه علم الواجب تعالى بالانسان عنده ولما ورد عليه ان ذلك الفرد القابل هو بعينه الماهية المجردة عن جميع العوارض والحكم بوجودها قطعي البطلان لان كل موجود في الخارج متعين متصف ببعض المتقابلات

( قوله وظاهر عبارة الاشارات يشعر الخ ) هذا الاشعار فى الحيز المنع وقول الشيخ فيهــا ان واجب الوجود لما كان تعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة داخلة فى الذات متقومة كلها بها وجاءت ايضــا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات متباينة اوغير متبــاينة لاتثلم الوحدة والاول تعالى يعرض له كثرة لوازم اضافية وكثرة سلوب وبذلك كثرت الاسماء لكن لاتأثير لذلك فى وحدانية ذاته تعالى انتهى لامثال يفهم الاماهو المفهوم من عبارته الواقعة فى الشفاء الناطقة بنفى كون علم البارى حصوليا لايريد من عروض اللوازم الكثيرة الاضافية والسلبية مايخيله ظاهر اللفظ من تحقق العارض والمعروض وحصول نسبة المعروض وحاصله ان كون الواجب على اعلى مراتب التجرد واقصى درجات الظهور يقتضى ان يدرك ذاته بذاته اذهو نور قائم بذاته وعين الوجود والظهور فالذى يصدر عنه ليس يصدر الامن حيثية العلم لعدم تصور حيثيــة آخرى فى ذاته خارجة اوداخلة فيلزمه ادراك جميع الموجودات بذاته الى اقصى مراتب الوجود فجاءت الكثرة متأخرة غير قادحة فى الوحدانية واســتوضح ذلك من الوحدة فانهــا مع كونهــا ابعد الاشياء عن الكثرة يلزمهــا ان يكون نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الاربعة وخمس الخمسة وهكذا الى غير النهــاية وكان قد ذكر قبل ذلك بقوله الاول معقول الذات قائمها فهــو قيوم برئ عن العلائق والعهد والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة وقد علم ان ماهذا حكمه فهو عاقل لذاته معقول وقال ايضا واجب الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته على ماتحقق ويعقل مابعده من حيث هو علة لمابعده من وجوده ويعقل سائر الاشياء من حيث وجوبها فى سلسلة الترتيب النازلة من عنده طولا وعرضا والشارح قد نسب الى ظاهر عبارة الاشارات هذا الرأى السخيفة ناسبا على المحقق الطوسى وغيره والافالشيخ برئ منه ومن امثــاله

وهى التى اشــتهرت بالمثل الافلاطونية والبعض الى قيامهــا بذاته تعالى وظاهر عبارة الاشارات يشعر بذلك لكن قد صرح فى الشفاء بنفيه

---

بداهة اول كلامه صاحب حكمة الاشراق بان ليس مراد افلاطون من الفرد المجرد القائم بنفسه ذلك بل هو اشارة الى ماعليه الحكماء المتألهون يعنى الاشراقية من ان لكل نوع من الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها جواهر مجردا من عالم العقول يدبر امره حتى ان الذى لنوع النار هو الذى يحفظها وينورها ويجذب الدهن والشمع اليها ويسمونه رب النوع ويعبر عنه بلسان الشرع بملك الجبــال وملك البحار ومع الاعتراف بكونه جزئيا يقولون انه كلى لذلك النوع بمعنى ان نسبة فيضه الى جميع اشخاصه على السواء لابمعنى انه مشترك بينها حتى يلزم ان يكون ماهية انسانية مجردة موجودة فى الاعيان مشتركة بين جميع الافراد متحققة فى المواد ويكون هناك انسان محسوس يفسد وانسان آخر معقول مجرد لايفسد ابدا ولايتغير وبالجملة الصور المعلقة ليست المثل الافلاطونيــة لان مثل الافلاطون نورية اى من عالم العقول وهذه المثل المعلقة من عالم الاشباح التى بعضها ظلمانية وبعضهــا نورانية ففى قوله اشتهرت اشارة الى تأويل صــاحب حكمة الاشراق ومراده وذهب البعض الى ان علمه تعــالى تلك الصور المعلقة سواء كانت عين المثل الافلاطونية اولا ( **قوله** وظاهر عبارة الاشارات الى آخره ) حيث قال « واجب الوجود لما كان يعقل ذاته بذاته » لابواســطة صورته « ثم يلزم قيومته » مفعول يلزم والقيوم الدائم القيام بتدبير الخلق وحفظه والمراد هنا عليته لجميع ماسواه « عقلا بذاته لذاته » قيل حال من ضمير قيومته اى حال كونه عالمــا بذاته ويمكن ان يكون

---

(قوله وظاهر عبارة الاشارات يشعر بذلك ) وهى ان واجب الوجود لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جائت الكثرة لازمة متاخرة لاداخلة فى الذات متقومة بها وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات متباينة اوغير متباينة لاتثلم الوحدة والاول تعالى يعرض له كثرة لوازم اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرت الاسماء لكن لاتأثير لذلك فى وحدانية ذاته انتهى وذلك كالوحدة فانها ابعد الاشياء عن الكثرة مع انها نصف الاثنين وثلث الثلثة وربع الاربعة وهكذا الى غير النهاية ولم يلزم من حصول الكثرة فى هذه الامور الخارجية قدح فى وحدة المعروض

( قوله هو تعالى يعقل الاشياء دفعة الخ ) حاصله انه جل ذكره يدرك جميع الموجودات بذاته من غير احتياج الى حصول صور خارجية او ارتسام صور ذهنية بل يدرك كل مايتصور ادراكه ومن شأنه ان يدرك به بادراك ذاته وذلك لان كل ماهو داخل تحت الوجود فهو



صادر عنه تعالى من جهة علمه قادرا كه سبحانه به متقدم على صدوره عنه وسابق على وجوده منه فذاته تعالى اولى من الصورة الفائضة بعلمه فى كونه منشأ لانكشافها وبالجملة ان ذاته الذى هو نفس علمه سبحانه اولى فى ان يكون علما ومبدأ للانكشاف من الشيء الصادر من حيث علمه وجهة ادراكه به وقوله اولى بان يكون عقلا المراد منه هو اولى فى كونه عقلا اى علما بمعنى مبدأ الانكشاف عند العقل لا الاولوية بحسب نفس الامر كيف والنسبة بين الذات وبين كونه عقلا للصورة الفائضة نسبة الضرورة دون الامكان والجواز مع الرجحان فليس يتأتى لك ان تفهم من هذا الاولى مانفهمه من امثال قولهم ان حركة الشمس على الفلك الرابع لمركز العالم اولى من حركتها على فلك التدوير الغير الشامل بل يجب عليك ان تفهم منه الضرورة والوجوب ولكن الشيخ اطلق الاولوية اظهارا لوقاره واشعارا بان الرمز منه كالقطع من غيره هذا ( الكثيرة )

---

حيث قال هو تعالى يعقل الاشياء دفعة من غير ان يتكثر فيها صورها فى جوهره تعالى او يتصور حقيقة ذاته تعالى بصورها

---

مفعول له ليلزم اى يلزم لعلمه بذاته لذاته « ان يعقل الكثرة » فاعل يلزم « جاءت الكثرة » جواب لما لازمة متأخرة لا داخلة فى الذات متقومة بها « وجاءت ايضا على ترتيب » اقتضته العناية الازلية هو ترتيب سلسلة الممكنات « وكثرة اللوازم من الذات » سواء كانت « متباينة » كالعقول « اوغير متباينة » كالصفات « لاتثلم الوحدة » اى لاتخل بها اذ الثلمة خلل فى الحائط « والاول تعالى يعرض له كثرة لوازم اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرت الاسماء لكن لاتأثير لذلك فى وحدانية ذاته تعالى » وحدة حقيقية بحيث لاتعدد لا بالذات ولا بالاعتبار ولايخفى ان اللوازم الغير المتباينة ليست بصريحة فى الصور العقلية القائمة بالذات لجواز ان تحمل على الاعتبارات العقلية كما يتبادر من اللوازم الاضافية والسلوب ولذا قال ظاهر عبارته وفيه مافيه بل الظاهر هى تلك الاعتبارات والاولى ماقيل تلك العبارة ماذكره فى العلم الانفعالى والفعلى حيث قال « الصورة العقلية قد يجوز بوجه ما ان يستفاد من الصورة الخارجية مثلا كما نستفيد من السماء صورة السماء وقد يجوز ان يسبق الصورة اولا الى القوة العاقلة ثم يصيرلها وجود من خارج مثل ما نعقل شكلا ثم نجعله موجودا ويجب ان يكون مايعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثانى » فعلى هذا انما قال ظاهر عبارته اذ يمكن تأويله بان مراده من الوجه الثانى مجرد تقدم العلم الواجبى على وجود الاعيان ولو تقدما بالذات لامع ارتسام صورها فى ذات الواجب تعالى ( قوله حيث قال هو تعالى يعقل الاشياء دفعة ) اى من غير تقدم تعقل بعضها على بعض تقدما ذاتيا اذ الدفعى الآنى يستلزم حدوث تعقلها وهو محال فعلى هذا يكون المراد من الاشياء غير ذاته تعالى فان العلم بذاته علة للعلم بتلك الاشياء عندهم فيكون متقدما بالذات ( من غير ان يتكثر بها ) اى فى تلك الدفعة ويؤيده مافى بعض النسخ من قوله فيها ( صورها فى جوهره تعالى ) اى فى ذاته تعالى ( او يتصور حقيقة ذاته ) اضافة الحقيقة الى الذات كشجر الاراك لان حقيقته تعالى عين ذاته عندهم وليس له تعالى حقيقة كلية والتصور هنا بالمعنى اللغوى اى قبول الصورة وهو مطاوع التصوير يقال صورته فتصور ( بصورها ) اى بصورة شئ منها بناء على اضمحلال الجمعية بالاضافة الجنسية والا لم يصح مقابلته للشق الاول بخلاف ما اذا حمل على ماذكرنا فانه يدل على ان ذاته تعالى لم تتصف بصورة من صورها اصلا وهو لم يفهم من الشق الاول الدال على نفى اتصاف ذاته تعالى بالصور

---

( قوله او يتصور حقيقة ذاته بصورها ) هذا صريح فى عدم قيام تلك الصور بذاته تعالى

بل يفيض عنها صورها معقولة وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصور الفائضة من عقليته لانه يعقل ذاته وانه مبدأ

الكثيرة وكلمة او فى سياق النفى للعموم فكأنه قال من غير ان يتصف ذاته تعالى بالصورة لابصور متعددة ولا بصورة واحدة منها ولك ان تقول مراده من غير ان يتصف بصورها التفصيلية ولابصورها الاجمالية الوحدانية للزوم المفاسد على كل تقدير منها كون الواحد الحقيق فاعلا وقابلا ومنها زيادة الصفة على الذات ومنها كونه تعالى محلا لبعض الممكنات الصادرة عنه تعالى والكل محال عندهم ولذا شنعوا عليه فى الاشارات ولذا قال صرح بنفيه بل ذلك التعقل الدفعى (بان يفيض عنها) اى حقيقة الذات (صورها) سواء كانت صورا خارجية كما فى صور العقول القديمة اوصورا علمية كما فى صور الحوادث المرتسمة فى بعض العقول (معقولة) هذا هو ظاهر الاضراب لكنه يأباه كون المعلولات عندهم مرتبة فى الوجود الخارجى فالوجه انه اضراب عن لازم الكلام الاول اى فلا تفيض عنها صور فى تلك الدفعة لامتعددة ولا واحدة بل تفيض عنها بعدها صورها معقولة مرتبة كما فى صور العقول الخارجية اوغير مرتبة كما فى الصور الادراكية المرتسمة فى العقول بناء على ان علوم العقول اجمالية غير مرتبة عندهم وقوله معقولة حال من الصور اى تفيض حال كونها معقولة لانها تصير معقولة بعد الفيضان وحاصله ما اشار اليه بهمنيار فى التحصيل من ان تعقل الواجب تعالى بالاشياء ليس بمعنى انها صدرت عن الذات فتعقلها على ان يكون تعقلها متأخرا عن صدورها اذ يستحيل الصدور بدون العلم فيدور اويتسلسل بل بمعنى ان ذلك الصدور والفيضان هو نفس التعلق فتفيض تلك الاشياء عن الذات حال كونها معقولة بذواتها فقد ادعى الشيخ فى هذا الكلام امرين احدهما ان تلك الصور الفائضة معقولة للواجب تعالى بذواتها لابصورها المرتسمة فى ذاته تعالى وثانيهما ان جميع تلك الصور معقولة للواجب تعالى فاشار الى دليل الاول بقوله وهو اى فيضانها معقولة والمراد الصور الفائضة معقولة لحصول الصورة بمعنى الصورة الحاصلة (اولى بان يكون علما) بمعنى الصورة الحاضرة عند المجرد (من تلك الصور الفائضة من عقليته) يعنى صور تلك الصور بمعنى ان تلك الصور الفائضة لوكانت معقولة لابذواتها بل بصورها لفاضت هناك صور اخرى لاجل معقولية الصور الاولى ليكون مرايا لملاحظتها ولامانع لكون كل من الصورتين علماله تعالى لان كلا منهما صادرة عن الذات حاضرة عنده تعالى مع ان الصورة الاولى اقدم بالذات من الثانية التى هى ظل لها فتلك الصور الفائضة اولا اولى بان يكون علما من صورها الفائضة ثانيا لاجل معقوليتها وماليس باولى لايقع فى حق الواجب تعالى فتلك الصور الفائضة معقولة بذواتها لابصورها المرتسمة فى ذات الواجب واشار الى دليل الثانى بقوله (لانه تعالى يعقل ذاته وانه مبدأ

يستلزم العلم بالمعلول على مايرشد اليه قوله تعالى الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير فان العلم بالعلة التامة

(قوله بل يفيض عنها صورها معقولة) اى يفيض عن حقيقة ذاته صور الاشياء معقولة بنفسها من غير حاجة له تعالى فى تعقلها الى صور آخر (قوله وهو اولى بان يكون عقلا الخ) حاصله ان تعقل الاشياء وادراكها دفعة بان يفيض صورها بمعقولة اولى بان يكون عقلا وادراكا لتلك الفائضة من تعقلها وادراكها بصور مجردة قائمة بذاته بنحو آخر (قوله لانه يعقل ذاته) بذاته وانه مبدأ لكل شئ فيعقل من ذاته كل شئ و ذلك لان العلم التام بالعلة التامة مقتض للعلم التام بمعلولها دون العكس فان العلة من حيث هى تامة توجب معلولها المعين من حيث هو والمعلول من حيث هو معلول لايقتضى علته المعينة فمتى علمت العلة بذاتها المخصوصة علم ذلك المعلول واما المعلول فاحتياجه الى العلة

ليس لذاته المخصوصة بل لامكانه والامكان لايحوجه الى علة مخصوصة بل الى علة ما والا افتقر كل معلول الى تلك العلة

لكل شيء فيعقل من ذاته كل شيء وكلام شارح الاشارات في شرح الاشارات وغيره يحوم حول ظاهر كلام الشفاء

لكل شيء ) الظاهر انه عطف على ذاته ويمكن الحالية ويتجه على الاول ان العلم بكونه مبدأ لكل شيء موقوف على العلم بكل شيء والكلام فيه فيكون الدليل مشتملا على المصادرة والجواب عنه ان ليس المراد بالمبدئية المعقولة هذه النسبة ليتوجه ذلك بل المراد هو الخصوصية مع كل معلول معين لما تقرر عندهم من ان لابد لكل علة من الخصوصية مع معلولها دفعا للرجحان من غير مرجح وهذه الخصوصية في الواجب تعالى ليست حالة زائدة بل عين الذات عندهم فعلمه تعالى بذاته بكنهه يستلزم العلم بجميع لوازمه التي من جملتها كونه تعالى جوادا مطلقا ومعدن كل خير وكمال وخصوصية ذاته تعالى مع المعلول الاول وخصوصية ذاته مع المعلول الثاني بشرط المعلول الاول وهكذا فبهذا الاعتبار يكون العلم بذاته تعالى علة تامة للعلم بجميع الاشياء على ان يكون العلم بالاشياء لازما متأخرا عن العلم بذاته بان يكون الذات من حيث كونه علما موجبا لفيضان صور بعضها صور خارجية وبعضها صور ادراكية وهذا هو المراد بقولهم علم الواجب تعالى بذاته منطو على العلم بجميع الاشياء لاكاشتمال الكل على الجزء بل كاشتمال العلم البسيط الاجمالي على العلوم التفصيلية كما اشار اليه بعض المحققين في رسالة مستقلة في علم الواجب تعالى وللاشارة الى الانطواء من تلك الخصوصيات قال ( فيعقل من ذاته كل شيء ) ولم يقل من العلم بذاته كل شيء مع ان علة التعقل ومبدأه عندهم هو العلم بالذات فلك ان تقول الضمير في قوله وهو اولى عائد الى الواجب تعالى على معنى انه انما لم يحتج الواجب تعالى في التعلق الدفعي الذي هو مرتبة العلم الاجمالي بالاشياء الى صورها التفصيلية المتعددة او الاجمالية الوحدانية لانه تعالى اولى بان يكون علما بمعنى مبدأ انكشاف جميعها من تلك الصور الفائضة من عالميته تعالى يعني لو كان هناك صور ادراكية لفاضت معقولة ايضا لما عرفت من استحالة الصدور بدون العلم بل كل صادر اما نفس العلم او مسبوق به لامتأخر عنه للزوم الدور او التسلسل فلابد ان ينتهي مبدأ الانكشاف الى الذات فهو اولى بان يكون علما بمعنى مبدأ انكشاف جميعها من تلك الصور المتأخرة عن عالميته تعالى ولا يلزم تحقق العلم بدون المعلوم في تلك المرتبة الاجمالية لان العلم الاجمالي الدفعي عبارة عن العلم بذاته تعالى المشتمل على العلم بخصوصياته مع المعلولات اجمالا كما عرفت في الانطواء المذكور واذا لم يحتج الواجب تعالى الى صورها في مرتبة العلم الاجمالي لم يحتج اليها في مرتبة العلم التفصيلي الذي هو الصور الفائضة عن الذات خارجية اوادراكية مرتسمة في محل آخر فعلى هذا يثبت الامر الاول ايضا وعلى كل تقدير فظاهر كلام الشفاء ان العلم بذاته تعالى عين ذاته وعلمه بغيره من الممكنات عين المعلومات وكلام المحقق الطوسي يمر عليه ويحوم حوله بما ليس مراد الشيخ من الاعتبار بالنفس ونفي الظن وغيرهما من الكلمات الضعيفة لان مراده ثبت بما ذكره كما عرفت ( قوله يحوم حول ظاهر كلام الشفاء ) وانما

من غير العلم بكونها مستلزمة بجميع مايلزمها لذاتها وهذا العلم يتضمن العلم بلوازمها التي منها معلولاتها الواجبة بوجوبها ويعقل بسائر الاشياء التي بعد المعلول الاول من حيث وقوعها في السلسلة النازلة من عنده اماطولا اوعرضا

( قال )

قال ظاهر كلام الشفاء لانه يجوز ان يحمل على نفى قيام الصور بذاته تعالى فى مرتبة العلم الاجمالى واثبات قيامها به فى مرتبة العلم التفصيلى الذى هو مرتبة الايجاد بناء على ان الكثرة العارضة لا تقدح فى وحدته الذاتية فيكون موافقا لما فى الاشارات لا يقال فعلى هذا لا يكون مافى الشفاء صريحا فى نفى قيام الصورة لانا نقول مراده التصريح بحسب الظاهر ويمكن ان يقال مافى الشفاء وان كان صريحا فى نفى قيام الصورة بذاته تعالى ظاهرا وباطنا الا انه ليس بصريح فى ان علمه تعالى بغيره عين المعلومات بل هو ظاهر فيه اذ احتمال الصور الادراكية فى كلامه قائم ولو مرجوحا نعم على هذا يتجه عليه ان تلك الصور الادراكية اما قائمة بذاته تعالى وقد نفيها من قبل واما قائمة بنفسها فيلزم المثل الافلاطونية وقد ابطلها الشيخ وغيره واما قائمة ببعض الممكنات فيلزم احتياج الواجب فى علمه الى بعض الممكنات مع ان قيام صورة المعلول الاول ببعض الممكنات غير صحيح قطعا لكنه بحث آخر لا يدفع الاحتمال المذكور اذ سيجئ من الشارح ان الشيخ ردد علم الواجب بين الاحتمالات فى الشفاء ولم يعين ان الحق ايها هذا الذى ذكرناه الى هنا مبنى على مافهمه الشارح من الشفاء وسيجئ تحقيق كلام الشيخ فى انه جزم فى الشفاء بالاحتمال الاول اعنى قيام الصورة الواحدة الاجمالية بذاته تعالى فى مرتبة العلم الاجمالى لتكون تلك الصورة علما اجماليا سابقا على ايجاد المعلولات بالاختيار فالاضراب هنا على ظاهره وقوله وهو اولى الى آخره بالمعنى الاول يكون اشارة الى ان علمه بتلك الصورة الاجمالية حضورى لا حصولى وبالمعنى الثانى يكون اشارة الى ان مبدأ انكشاف تلك الصورة هو الذات لا الصفة الزائدة كما قال الاشاعرة ( **قوله** فانه قال كما لا يحتاج العاقل ) اى النفس الناطقة فى ادراك ذاته لذاته متعلق بالادراك اما اشارة الى ان ادراك ذاته لذاته لا بواسطة آلة جسمانية لان ذاته مجرد عن المادة فلا يحتاج العالم به الى تلك الآلة واما اشارة الى ان ادراك ذاته مقتضى هويته لا ينفك عنه اصلا سواء التفت الى ذاته اولا ( الى صورة غير صورة ذاته ) اى غير هويته الخارجية واطلاق الصورة على الهوية الخارجية مع ان الاشياء فى الخارج اعيان وفى الاذهان صور عندهم مبنى على تشبيه الهوية الخارجية الحاضرة عند المدرك بالصورة العقلية الحاصلة عنده فى كونهما مرآة لملاحظة المعلوم ففى العلم الحضورى يكون المرآة والمرئى متحدين فى الماهية وفى شخص الوجود الاصيلى خارجيا كان ذلك الوجود كما فى علم النفس بذاتها او ذهنيا كما فى علمها بالصورة الذهنية الحاضرة عندها وفى العلم الحصولى مختلفين فى احدهما كما فى علم الانسان بحده التام او برسمه * واعلم انهم اوردوا على علم النفس بذاتها بانه يستلزم اجتماع مثلين فى محل واحد بناء على ماهو التحقيق من ان الحاصل فى الذهن عين ماهية المعلوم واجابوا عنه تارة بان

التي هو بها هو لايحتاج ايضا فى ادراك مايصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي هو بها هو واعتبر من نفسك انك اذا تعلقت شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك

المحال اجتماع مثلين موجودين فى ظرف واحد لا اجتماع مثلين احدهما موجود فى الخارج والآخر فى الذهن وتارة بان علم النفس بذاتها حضورى فليس هناك صورة ذهنية اخرى ماعدا الصورة الخارجية ليلزم الاجتماع المثلين والجواب الثانى هوالمختار عند المحققين ولذا اختاره المحقق الطوسى هنا اقول يتجه على كل من الايراد والجواب انهم ان ارادوا ان النفس عالمة بكنه ذاتها فظاهر الفساد والا لعلمت انها جوهر اوعرض وان ارادوا انها عالمة بذاتها ببعض وجوهها فهناك صورة ذهنية غير مماثلة للنفس لانها صورة ذلك الوجه المغاير لها بالماهية لاصورة نفس النفس فهناك صورتان احديهما خارجية والاخرى ذهنية قائمة بالاولى وليستا بمثلين (قوله لايحتاج ايضا الى آخره) هذ صريح فى ان علمه تعالى بغيره من الممكنات عين الممكنات واستدل عليه بالاعتبار الآتى وحاصله كما كان الصور العقلية الصادرة عنا بمشاركة الغير معلومة لنا بذواتها علما حضوريا لا بصورها علما حصوليا يلزم ان يكون الصور الصادرة عن الواجب تعالى بالاستقلال معلومة له تعالى بذواتها علما حضوريا لكن المقدم حق فكذا التالى اما حقية المقدم فبالوجدان واما الملازمة فلان تعقل الصورة بذاتها لا بصورتها الاخرى لعلاقة الصدور كما يدل عليه التعليق بالمشتق والصدور بالاستقلال اقوى من الصدور بالمشاركة فاذا كان الضعيف موجبا لذلك التعقل فيوجبه الاقوى بالطريق الاولى (قوله فهي صادرة عنك الى آخره) لعل مراده الصدور الظاهرى لا الحقيقى لانه مناف لما اسلفه فى تحقيق مذهب الحكماء من ان لامؤثر عندهم الا الواجب تعالى ولا يمكن حمله على مذهب نفسه وغيره من الشيعة والمعتزلة من كون العبد موجدا لافعاله لانه هنا فى صدد تحقيق مذهب الحكماء فى احاطة علم الواجب تعالى بالكل بعلاقة العلية للكل ويدل على ماذكرنا انه جعل فيما يأتى حصول الصورة لنا حصولا للقابل لا للفاعل فمراده بالصدور بمشاركة الغير هوالصدور بايجاد الغير تلك الصورة الحادثة وماتتوقف هى عليه من المحل الذى هوالنفس وسائر العلل المعدة وغير المعدة وبالصدور الاستقلالى ان يكون وجود الكل اعنى الصادر ومايتوقف عليه بايجاد الواجب تعالى ان توقف وليس المراد بالصدور بالمشاركة ان يتوقف على شئ وبالصدور الاستقلالى ان لا يتوقف على شئ كما توهمه الشارح فى الوجه السابع الآتى فانه مبطل للاستدلال بالعلية على احاطة علم الواجب بناء على ان جميع الممكنات مترتبة يتوقف بعضها على صدور البعض الآخر عندهم وكذا توهمه من قال هنا الصورة صادرة عنا بمشاركة المعلوم الذى تلك الصورة ظل له الا ان يكون ماذكره هذا القائل توضيحا لمراد الشارح فيما توهمه لكن توضيح مراد المحقق الطوسى

لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها بنفسها ايضا من غير ان يتضاعف الصور فيك بل انما يتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك او بتلك الصور فقط او على سبيل التركيب واذا كان حالك مع مايصدر عنك بمشاركة غيرك هذا الحال فما ظنك بحال العاقل مع مايصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط فى تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست محلا لها بل انما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا فى حصول

هنا اولى من توضيح مراد الشارح فيما يأتى الا يرى ان المحقق فرع على هذا البيان ( **قوله** بل كما تعقل ذلك الشيء بها ) لكونها مرآة للملاحظة ( كذلك تعقلها بنفسها ايضا ) لاتحاد المرئى والمرآة فالمعقولية عارضة للصورة اولا ولذى الصورة ثانيا وبواسطتها وهذا كما يرى المرآة اولا وبواسطتها الصورة المرتسمة فيها وتحقيق ذلك ان العلم مطلق الصورة الحاضرة عند المدرك سواء التفت اليها النفس اولا كالمعانى الحرفية ولا يلزم من كون الصورة معلومة ان يكون الحكم بكونها معلومة معلوما بدون الالتفات اليه ومن غفل عنه قال ماقال ( **قوله** بل انما يتضاعف الى آخره ) يعنى ان هنا علمين احدهما حصولى وهو العلم بالشيء بصورته والآخر حضورى وهو العلم بالصورة بذاتها فيحصل العلمان من غير ان يتضاعف الصور فيهما بل انما يتضاعف الصفات الاعتبارية فيهما المتعلقة بذاتك او بالصورة فقط اما المتعلقة بذات العاقل فهى كونه بحيث حصل عنده الشيء بصورته وكونه بحيث حضر عنده الصورة بذاتها واما المتعلقة بذات الصورة فهى كون الصورة صورة ادراكية لشيء ومرآة له وكونها صورة ادراكية لنفسها ومرآة للملاحظة نفسها هذا باعتبار كونها علما واما باعتبار كونها معلومة فلها اعتبار آخر وهو كونها ذات صورة ادراكية هى مرآة لها فان العقل ينتزع عنها صورة هى مرآة لها وان لم يكن لها صورة زائدة على ذاتها كما ينتزع الحرارة من الحرارة فى قولنا حرارة النار حارة فهى من حيث كونها ماله تلك الصورة المنتزعة معلومة والتركيب مجموع هذه الاعتبارات فقوله فقط متعلق بالتعلق لا بالتضاعف لان جميع هذه الاعتبارات متضاعفة البتة وما قيل من جملة تلك الاعتبارات كون العاقل قابلا للصورة وكون الصورة مقبولة له فليس بشيء لان حلول الصورة فى العاقل من خواص العلم الحصولى ولا مدخل له فى العلم الحضورى كما سيصرح به فى نفى الظن فلا يكون متضاعفا فى العلم الحضورى كما ان الفاعلية والمنفعلية المترتبتين على الصدور من خواص العلم الحضورى فلا يتضاعفان فى العلم الحصولى ( **قوله** ولا تظنن ان كونك محلا ) منع للملازمة باعتبار المقدمة الواضحة باعتبار آخر بوجهين احدهما بان يقال ان اريد انا نتعقل تلك الصور بذاتها مطلقا الا بشرط الحلول فينا فالمقدمة

انما تكفى فى تعقلها لكونها حالة فى النفس وامتناع حصول صورة اخرى معها مساوية لها بخلاف مايصدر عن العاقل فانه ليس بحال فيه ومن ان الصورة العقلية ليست صادرة عن النفس بل النفس قابلة لها وانما حصلت الصورة حالة فى النفس صادرة عن العقل الفعال ووجه الدفع اما عن الاول فهو ان كون الصورة حالة فى النفس ليس شرطا للتعقل والا لم نكتف نفس ذاتنا فى تعقل ذاتنا بل حلول الصورة فى النفس شرط لحصول الصورة لها الذى هو شرط تعقلها حتى اذا حصل لها الصورة بوجه آخر غير الحلول حصل التعقل واما عن الثانى فهو ان حصول الشيء عن الفاعل حصول للفاعل فيكون حصولا لغير ذلك الشيء وهو التعقل اذ لا معنى للتعقل الا حصول الشيء المجرد للمجرد وحصول الشيء للقابل اضعف فى كونه حصولا لغيره من حصول الشيء للفاعل واذا كان الثانى كافيا فى التعقل كفى الاول بالطريق الاولى

تلك الصورة لك الذى هو شرط فى تعقلك اياهـا فان حصلت لك تلك الصورة بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول

---

الواضعة ممنوعة لجواز ان يكون ذلك التعقل بشرط الحلول فينا وان اريد التعقل بشرط الحلول فالمقدمة الواضعة مسلمة لكن الملازمة ظاهرة المنع حينئذ لان المعلول الصادر عن الواجب غير حال فيه تعالى واجاب عنه باختيار الشـق الاول واثبات المقدمة الواضعة الممنوعة بابطال السند بزعم مسـاواته للمنع بان يقال ذلك الاشتراط باطل فانك تعقل ذاتك معانك لست محلالها فلوكان تعقل النفس تلك الصورة الصادرة عنهابالمشـاركة الحاضرة عندها بذاتها بشرط حلولها فيهالزم ان لاتعقل ذاتهابذاتها لان ذاتها غيرحالة فى ذاتها اذلايتصور حلول الشئ فى ذاته وان جاز حلول جوهر فى جوهر آخر وقوله بل انمـا كان كونك محلا الى آخره تعيين لمنشـأغلط الظن المذكور كأنه قال نعم الحلول فيك شرط فى حصول تلك الصورة لك لانها عرض يحتاج وجوده الى الحلول فى محل وحصولهالك شرط فى تعقلك اياها بالعلم الحضورى لان مدار العلم الحضورى على حصول المعلوم للعالم لكن غاية ذلك اشتراط خصوصية بعض الافراد لكونه عرضا لا لكونه علما حضوريا لان طبيعة العـلم الحضورى مستغنية عن ذلك الاشـتراط لتحققه فى علم النفس بذاتها من غير حلول فلذا قال فان حصلت لك تلك يعنى فلو فرضنا حصول تلك الصورة بغـير الحلول فيـك حصل تعقلك اياها حضوريا كعلم النفس بذاتها من غير حلول ولايخفى انه ان اراد استغناء الطبيعة المطلقة فمسلم وغير مفيد وان اراد استغناء الطبيعة المخلوطة فذلك ممنوع لجواز ان تكون فى ضمن بعض الافراد مشروطة بالحلول وفى ضمن البعض الآخر بعدم الحلول فلايتفرع ( **قوله** فان حصلت لك الى آخره ) فلذا اورد عليه الشارح الوجه الرابع من وجوه البحث الآتى وثانيهما بان يقـال ان الصورة الصـادرة عن النفس بمشـاركة الغير مقبولة لها وهى قابلة لها لكونها محلها وحال الصور الصادرة عن الواجب تعالى معه ليست كذلك فان اريد ان انتعقل تلك الصور بذواتها مطلقا لابشرط القـابلية والمقبولية فالمقدمة الواضعة ممنوعة لجواز ان يكون تعقلنا اياها بذواتهـا بذلك الشرط وان اريد ان انتعقلها بذلك الشرط فالمقدمة الواضعة مسلمة لكن الملازمة حينئذ ظاهرة المنع لانتفاء الشرط المذكور فيما صدر عن الواجب تعالى واجاب عنه ايضا باختيار الشق الاول واثبات المقدمة الممنوعة بابطال السند بقوله ومعلوم ان حصول الشئ لفاعله الى آخره ولم يقل ان حصول الشئ لفاعله المستقل ليس دون حصوله لفاعله الغير المستقل وقابله كما يقتضيه اشـتراك الصدور لما قدمنا ان المراد من الصدور بمشاركة الغير ما له القابلية فقط وفاعل الكل الواجب لا الغير فمن قال ان الوجه الثـانى من الظن مبنى على كون الصورة الحالة فى النفس صادرة عن العقل الفعال فقـد غفل عن ذلك بل كل من السؤال والجواب مبنى على كونها صادرة عن الواجب تعالى ومن ههنا يعلم صدق ما قدمه الشـارح ناقلا عن الشيخ

الشئ لفاعله فى كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشئ لقابله فاذن المعلولات الذاتيـة للفاعل العاقل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيـه فهو عاقل اياها من غير ان تكون هى حالة فيه واذ قد تقدم هذا فاقول قد علمت ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وعقله لذاته فى الوجود الا فى اعتبار المعتبرين وقد حكمت بان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعنى ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا

---

والمحقق الطوسى وبهمنيار من ان تحقيق مذهبهم ان لا مؤثر فى الوجود عندهم الا الواجب تعالى وان الوسائط بمنزلة الشروط والآلات له ( **قوله** فاذن المعلولات الذاتية الى آخره ) وجعل فيه الواجب تعالى فاعلا لذاته بالنسبة الى تلك المعلولات الذاتية مع توقف صدور بعضها على بعض عندهم فكيف يحمل مراده هنا على ذلك ثم خص الذكر بعد قوله واذ قد تقدم هذا الى آخره بالمعلول الاول الصادر لا بشرط شئ اصلا لكن مراده مقايسة البواقى عليه كما سنشير اليه ( **قوله** واذ قد تقدم هذا فاقول الى آخره ) لا يخفى ان هذا الاسلوب انما يستعمل فيما كان المتقدم من مقدمات الدليـل المتأخر وههنا ليس كذلك اذ لا يتوقف الدليل الآتى على ما تقـدم بل التفريع السـابق من قوله فهو عاقل اياها الى آخره يدل على ان المتقـدم دليل برأسه على ان علم الواجب بالمعلولات الذاتية عين تلك المعلولات فالوجه ما اشار اليه صاحب المحاكمات من ان هذا المطلب لما كان مستبعدا عند ارباب التحصيل والتعلم احتاج الى تقريبه من الاذهان اولا بالخطابيات ثم الى اثباته بالبرهانيات فما سبق خطابى وما يأتى برهانى فعلى هذا يندفع كثير من ابحاث الشارح كما نشير اليه لكن الشارح سيشير الى ان قولهم العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول كما هو مبنى استدلاله ههنا موقوف على المقدمة السـابقة مع انها لا تجرى فيما عدا المعلول الاول وستعرف جريانها فى الكل ( **قوله** من غير تغاير بين ذاته وعقله لذاته ) اى علمه بذاته (فى الوجود) اى فى الوجود بحسب نفس الامر (الا فى اعتبار المعتبرين ) المتوهمين لما لا وجود له فى نفس الامر كانياب الاغوال وذلك لان الواجب تعالى عندهم بالنسبة الى المعلول الاول واحد حقيقى لا تعدد له لا بالذات ولا بالاعتبار ويدل على ما ذكرنا ما ذكره الشيخ فى الشفاء حيث قال ذاته تعالى عقل وعاقل ومعقول الا ان هناك اشياء متكثرة وذلك لانه بمـا هو هوية مجردة عقل وبمـا يعتبر له ان هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته وبما يعتبر له ان ذاته له هوية مجردة عاقل ذاته فان المعقول هو الذى له ماهية مجردة لشئ والعـاقل هو الذى له ماهية مجردة لشئ وليس من شرط هذا الشئ ان يكون هو او آخر بل شئ مطلقا والشئ مطلقا اعم من ان يكون هو او غيره فالاول باعتبارك انه ماهية مجردة لشئ هو عقل وباعتبارك ان له ماهية مجردة لشئ هو عاقل وباعتبارك ان الماهيـة المجردة لشئ هو معقول الى ان قال فقد فهمت ان

---

( وقوله واذ قد تقدم هذا فاقول ) هذا شروع فى اقامة البرهان على المطلوب بعد تمهيد تلك المقـدمات وتقريبه الى افهام

فى الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعنى المعلول الاول وعقل الاول له شيئا واحدا فى الوجود من غير تغاير يقتضى كون احدهما مباينا للاول والثانى متقررا فيه تعالى وكما حكمت بكون التغاير فى العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه فى المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس العقل الاول اياه

نفس كونه معقولا وعاقلا لايوجب كونه اثنين فى الذات ولااثنين بالاعتبار ايضا فانه ليس تحصيل الامرين الاعتبار انماهية مجردة لذاته وانماهية مجردة ذاتها له وههنا تقديم وتأخير فى ترتيب المثال والغرض المحصل واحد انتهى وماقيل عالميته تعالى يقتضى التغاير ولواعتبارا ليس بشئ والا لم يكن ذاته تعالى فى المرتبة المتقدمة على كل اعتبار عالما وذلك باطل كذا حققه بعض المحققين فعلى هذا يكون المراد بتعدد العلة فى قوله بكون العلتين تعددا وهو مالايطابق الواقع ( **قوله** فاحكم بكون المعلولين ) اى يجب ان يحكم بكونهما شيئا واحدا فى الوجود النفس الامرى بان يكونا موجودا خارجيا واحدا لا بان يكونا موجودا واحدا علميا اذ علية الذات لذات المعلول الاول بطريق الايجاد فى الخارج فاما ان يكون المعلولان موجودا خارجيا واحدا او يكون ذات المعلول الاول موجودا خارجيا وعلم الواجب تعالى به موجودا علميا اى صورة ادراكية وعلى الثانى لايكونان شيئا واحدا فى الوجود بحسب نفس الامر وتلخيص كلامه ان ذات الواجب علة لذات المعلول الاول وعلمه تعالى بذاته لكونه علة للعلم بكل شئ هو علة للعلم بالمعلول الاول والعلتان واحدة فى الوجود فكلما كانت العلتان واحدة فى الوجود يلزم ان يكون المعلولان ايضا واحدا لان الواحد الحقيقى لايصدر عنه الا الواحد ولانهما لو تعددتا فى الوجود لكان احدهما موجودا خارجيا مباينا لذات الواجب والآخر صورة ادراكية اذ لاقائل بكونهما موجودين خارجيين وذلك يقتضى ارتسام تلك الصورة الادراكية فى ذات الواجب لانها لاتقوم بذاتها لبطلان المثل الافلاطونية ولابذات المعلول الاول والا لكان علم الواجب به متأخرا عنه وهو باطل كالارتسام المذكور والدليل الاول مستفاد من قوله وحكمت بكون العلتين الى آخره والدليل الثانى مستفاد من قوله من غير تغاير يقتضى الى آخره ( **قوله** فاذن وجود المعلول الاول الى آخره ) والظاهر ان مراده وكذا الكلام فى المعلولات الذاتية الباقية بناء على جريان الدليل الاول فيها فان الواجب تعالى بشرط المعلول الاول واحد حقيقى بالنسبة الى المعلول الثانى لايصدر عنه الا المعلول الثانى ولذا احتاجوا فى صدور المعلول الثالث الى شرط آخر ولايقدح تعدد العلة ذاتا او اعتبارا فى وحدتها بالقياس الى المعلول المعين الا يرى انهم لم يخصوا قاعدة ان الواحد لايصدر عنه الا الواحد بصدور المعلول الاول بل اجروها فى سائر المواضع ولو كانت العلة متعددة بحسب الذات

من غير احتياج الى صورة مستفاضة مستأنفة تحل فى ذات الاول تعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ماليس بمعلولات لها بحصول الصور فيها

كما فى قولهم الجسم لايكون فاعلا ومنفعلا من جهة واحدة اذ الواحد لايصدر عنه الا الواحد بل هو باعتبار صورته الجسمية فاعل وباعتبار مادته منفعل نعم لايجرى الدليل الثانى لجواز ارتسام صورة المعلول الثانى فى المعلول الاول بل صورة كل معلول متأخر فى كل معلول متقدم ولقائل ان يقول ان خص المعلول فى قولهم العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول بالصادر عن العلة بالذات لابشرط شئ لم يجر هذا الكلام فى سائر المعلولات الذاتية الصادرة بشرط وايضا لم يتم مايأتى منه من ارتسام صور جميع الكليات والجزئيات فى العقول بواسطة تعلقها الواجب تعالى العلة فى الكل وان عمم من المعلول الصادر بالذات او بالواسطة فهذا الكلام مع الدليل الاول كما يجرى فى المعلولات الذاتية القديمة يجرى فى الحوادث كلها فان الواجب بشرط مجموع المعدات السابقة الحادثة علة تامة لكل معلول حادث عندهم وهو بالنسبة الى ذلك المعلول واحد حقيقى لايصدر عنه غيره فيكون المعلولان اعنى ذات كل حادث وعلم الواجب به متحدين فى الوجود فيلزم ان يكون العلم بالحوادث ايضا حضوريا مع انه حصولى عنده والا لزم قدم الحوادث اوحدوث علم الواجب تعالى بها والكل باطل ولذا احتاج الى صورها المرتسمة فى العقول وخص العلم الحضورى بالمعلولات الذاتية التى هى العقول مع الصور القائمة والجواب ان قولهم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول بمعنى ان العلم بالمصدر بالذات وبالاستقلال بالمعنى الذى ذكرناه يوجب العلم بالمعلول هو على اطلاقه دليل على احاطة علم الواجب بالكل سواء كان ذلك العلم المحيط حضوريا او حصوليا ومع قيد آخر هو ان يكون صدور ذلك الصادر ذاته لابواسطة رأى كلى منحصر فيه دليل على ان علمه بذلك الصادر علم حضورى فالصدور فى الدليل الاول محمول على الدور لابواسطة رأى كلى فلايجرى فى الحوادث المتغيرة ولا فى الاجسام القديمة المتشكلة **( قوله ثم لما كانت الجواهر العقلية )** جواب سؤال مقدر بان يقال قاعدة الحضور بذاته من غير حاجة الى صورة مستأنفة لاتجرى فى الحوادث والا كانت الحوادث قديمة او كان علم الواجب بها حادثا ولا فى المتشكلات من حيث التشكل فيلزم ان لايكون الواجب تعالى عالما بها وهو باطل فاجاب بان غاية مالزم ان لايكون علمه بها حضوريا ولابأس به لانه غير ممكن فى الازل ولا بأس بعدم حصول العلم الممتنع فى حقه تعالى لا ان لايكون عالما بها مطلقا ولو بالعلم الحصولى الممكن فانه تعالى عالم بها بالعلم الحصولى بناء على ارتسام صور جميعها فى العقول ولو بوجوه كلية منحصرة فيها وتلك العقول مع جميع تلك الصور حاضرة عنده تعالى ولما توجه

( قوله ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ماليس بمعلولات لها الخ ) يعنى ان لها نوعين من التعقل احدهما تعقل معلولاتها وهو عين معلولاتها وثانيهما تعقل ماليس بمعلولات لها كتعقلها الواجب تعالى وتعقلها المعلومات المعدومات وذلك انما يكون بحصول صورها فيها على طريق الاشراق من الواجب تعالى والحاصل ان علم الله تعالى هو حضور سائر معلومات عنده تعالى ومثل المعدومات لما كانت حاضرة عند العقول وهى حاضرة عند الله تعالى كانت ايضا حاضرة عند الله تعالى ضرورة ان الحاضر عند الحاضر حاضر فيكون الله تعالى عالما بجميع الاشياء من غير تكثر فى ذاته

وهى تعقل الاول الواجب ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما هى عليه فى الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يتعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر

ان يقال انما يتم ذلك لو كانت العقول عالمة بجميع تلك الحوادث الغير المتناهية والمتشكلات ولو بوجوه كلية منحصرة وذلك ممنوع اشتغل اولا بدفعه بان للعقول علما حصوليا بغير معلولاته كعلم العقل الثانى بالعقل الاول فلكل منها علم حصولى بذات الواجب الذى هو علة كل شئ فبواسطة ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول يلزم ان يكون كل منها عالما بجميع الموجودات قديمة كانت او حادثة مجردة كانت او مادية متشكلة جواهرا واعراضا موجودة فى الخارج او فى الاذهان ففى كلامه غاية ايجاز ومراده ماذكرنا ولعله اراد ان لكل من العقول علما حصوليا بكنه الواجب والا فالعلم بالواجب بوجه من الوجوه لو كان موجبا للعلم بكل معلول لكان كل انسان عالما بجميع الاشياء كعلم الواجب وذلك ظاهر البطلان ولا ينقدح بما قاله الحكماء من امتناع اكتناه الواجب تعالى لان مرادهم امتناعه للانسان نعم يرد عليه منع ظاهر ثم الظاهر من كلامه ان كل عقل عالم بمعلولاته علما حضوريا كعلم العقل الاول بالعقل الثانى واثبات علية بعض الممكنات للبعض الآخر بالايجاد يناقضه قوله ولا موجود الا وهو معلول له لامتناع اجتماع المؤثرين التامين على معلول واحد شخصى الا ان يقال ان ذلك مبنى على كفاية الصدور الظاهرى فى العلم الحضورى بالمصادر كما فى علمنا بالصورة العقلية الصادرة عنا بحسب الظاهر وبعد ذلك يتجه عليه ان الكفاية المذكورة فى الصادر المباين للمصدر محل نظر ( **قوله** كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية ) صفتان للصور والمراد بصورها الكلية صورها العقلية الكلية ولو منحصرة فى ذلك الموجود اذ الصور الخارجية لا تكون كلية وبصورها الجزئية الصور الخارجية للمجردات المعلولة لذلك العقل والصور العقلية الجزئية للمجردات التى ليست بمعلولة له كما قدمه لا اعم منهما ومن الصور الجزئية العقلية للمحسوسات المتغيرة او المتشكلة ايضا لان حصولها على الوجه الجزئى موقوف على الآلة الجسمانية وان توهمه الشارح فى الوجه السابع ( **قوله** لا بصور غيرها ) اى غير تلك الجواهر وغير تلك الصور بل باعيان تلك الجواهر واعيان تلك الصور بمعنى انفسها فيكون علم الواجب تعالى بكل من تلك الجواهر والصور القائمة بها حضوريا وبالحوادث والمتشكلات حصوليا ولا بأس به لانه ليس بابعد مما ذهب اليه بعض الحكماء من ان علمه تعالى بغير ذاته حصولى مطلقا وما قيل على هذا يلزم ان يكون مبدأ الانكشاف تلك الصور لا ذات الواجب وهو مخالف لمذهبهم فمدفوع بانه انما يرد لو كان انكشاف تلك الصور على الذات بعد صدورها عن الذات وليس كذلك لما اشار اليه الشيخ من ان نفس صدورها عبارة عن تعقلها فهى انما فاضت معقولة لا انها فاضت فتعقلها الواجب فمبدأ

( الانكشاف )

والصور وكذلك الوجود على ماهو عليه فاذن لايعزب عنه مثقال ذرة من غير لزوم محال *قلت هذا كلام اقناعى من وجوه * الاول ان ماذكره من انه كما لايحتاج العاقل فى ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته لا يحتاج ايضا فى ادراك مايصدر عنه لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر غير بين وماذكره من الاعتبار من نفسك لايفى ببيانه بل ولا بالتأنيس به فان الصور العقلية القائمة بذات العاقل من صفات ذاته والذات مع سائر صفاته حاضرة عند نفسه غير غائب عنها وليس المعلول الاول من صفات الواجب حتى يكون حضوره مستلزما لحضوره وادراكه مستلزما لادراكه * الثانى ان تعقل الصورة بنفسها من غير احتياج الى صورة

---

الانكشاف هو الذات لايقال ليس الكلام فى انكشاف الصور بل فى انكشاف الحوادث بواسطة تلك الصور لانا نقول ليس للحوادث انكشاف آخر غير انكشاف الصور اذ ليس هناك علمان احدهما حضورى والآخر حصولى بل علم واحد هو بالقياس الى الصورة حضورى وبالقياس الى الحادث حصولى فانكشاف الحادث هو بعينه انكشاف الصورة (**قوله** وكذلك الوجود على ماهو عليه) اشارة الى دفع سؤال آخر بان يقال ذات الواجب وان كان علة لكل شئ الا انه لايكون علة لنفس الوجود على الترتيب الواقع ذاتا وزمانا لانه مفهوم انتزاعى فلا يكون معلولا فاجاب بانه علة لكل شئ بجميع احواله الحقيقية والاعتبارية فيلزم ان يعلم جميع الاشياء باحوالها ولك ان تقول السؤال بان يقال ذات الواجب مفهوم تصورى فالعلم به يوجب تصور كل شئ لاالتصديق بوجودها ووقوعها على الترتيب الواقع والجواب بان تصور الذات يوجب تصور كل شئ بجميع احواله وذلك التصور يستلزم التصديق بوقوع كل شئ على الترتيب اذ من التصورات مايستلزم التصديق كما فى تصور اطراف القضايا قياساتها معها وان لم يكن كاسباله (**قوله** قلت هذا كلام اقناعى) اى خطابى فى مقام البرهانى فلا يكون صحيحا (**قوله** غير بين) اى غير معلوم لابداهة ولاكسبا فيكون منعا للمدلل بالاعتبار المذكور ولما كان منع المدلل راجعا الى منع مقدمة من دليله لاعلى التعيين وفى صحة ذلك المنع كلام قصد ارجاعه اليه بالتعيين فقال وماذكره من الاعتبار الى آخره وحاصله منع الملازمة القائلة بانه كما كان الصور العقلية الصادرة عنا بالمشاركة معلومة لنا بذواتها يلزم ان تكون الصور الصادرة عن الواجب بالاستقلال معلومة له تعالى بذواتها مستندا بالفرق بين الصورتين بان الصورة العقلية الصادرة عنا بالمشاركة من صفات ذواتنا وصفة النفس حاضرة عندها كذاتها بخلاف الصور الصادرة عن الواجب (**قوله** الثانى ان تعقل الى آخره) منع لتلك الملازمة ايضا مع تعيين منشأ الغلط وحاصله انما يتم تلك الملازمة ان لوكان تعقل الصورة العقلية القائمة بالعاقل لعلاقة الصدور كما دل عليه كلامه حيث علق الحكم فى المقدمة الواضحة وفى طرفى الملازمة بالمشتق الدال على علية مأخذ الاشتقاق اعنى الصادرة

---

(قوله اقناعى من وجوه) قلت بل هو تنبيه على ان مصحح المعلومية هو حضور المعلوم باحد الانحاء الثلاثة وهى العينية والمعية والمعلولية ولما كان الاول تعالى وتقدس محيطا بكل ماتسمه الشيئية ويشمله الوجود كان كل مايدخله تحت الوجود من الازل الى الابد حاضرا عنده كل فى وقته فلا يرد عليه شئ مما اورده الشارح من اعتراضه

(قوله وكذلك الوجود على ماهو عليه) اى كما ان الواجب تعالى يعقل الجواهر العقلية مع الصور الحاصلة فيها كذلك يعقل وجود جميع الموجودات على النحو الذى عليه الوجود فى الواقع (قوله وليس المعلول الاول من صفات الواجب تعالى الخ) يعنى انه اعتبر فى كون الشئ مدركا لشئ كونه حاضرا عنده وذلك انما يتأتى فيما اذا كان الشئ المدرك عين المدرك اوكان قائما به وصفة له وظاهر ان المعلول الاول ليس من صفات الواجب حتى يكون حضور الواجب عند نفسه مستلزما لحضوره عنده فيكون ادراكه تعالى لذاته مستلزما لادراكه واستلزام مجرد كون المعلول الاول صادرا عنه تعالى لكونه حاضرا عنده تعالى

اخرى ليس لعلاقة الصدور حتى يقال اذا تعقل النفس الصورة بنفسها مع انها
صادرة عنها بمشاركة غيرها فبالاولى ان لايحتاج العاقل فى تصور مايصدر عنه
لذاته من غير مداخلة غيره فيه بل تعقل الصورة بعلاقة الحلول اوبالصدور
مع الحلول ولا حلول للمعلول الاول فى الواجب تعالى عن ذلك نعم لوكانت النفس
عالمة ببعض ما يصدر عنها من الامور الغير الحالة فيها بدون الاحتياج الى تصوره
لكان مقويا لهذا المدعى وليس الامر كذلك فانا نحتاج فى تصور الامور الصادرة
عنا المباينة لنا الى الصورة كما يشهد بها الوجدان

بالمشاركة والصادرة بالاستقلال وليس ذلك التعقل لعلاقة الصدور بل لعلاقة الحلول
اولعلاقة الصدور مع الحلول واقول كلام المحقق الطوسى فى قوله فان حصلت تلك
الصورة الى آخره وفى قوله ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله الخ صريح فى ان ذلك
التعقل لعلاقة الحصول للعاقل بمعنى الحضور عنده وهى العلاقة المطردة فى علم النفس
بذاتها لا الصدور ولا الحلول ولا مجموعهما فالتعليق بالمشتق ليس لاجل ان الصدور
علاقة بل لاجل انه مستلزم لعلاقة التعقل والظاهر ان الامر كما ذكره لان الفاعل
وحده لابد ان يحضر عنده جميع اجزاء الفعل وجميع لوازمه بخلاف الفاعل مع
غيره وهذا القدر كاف فى المقام الخطابى فيندفع الوجهان معا على تحرير صاحب
المحاكمات ( **قوله** فانا نحتاج فى تصور الامور الصادرة عنا ) وهى افعالنا بالمعنى
الحاصل بالمصدر سواء قامت باجسامنا كما فى حركات اعضائنا او بمحل آخر كالاشكال
التى ترسمها فان الكل مباينة لنا اى لنفوسنا الناطقة بمعنى انها ليست عين النفس
ولا صفة حالة فيها ( الى الصورة ) اى الى صورة الامر الصادر عنا وذلك لان
الحركات المرئية لاعضائنا مثلا كسائر المبصرات فى ان صورتها ترتسم فى الحس المشترك
فيدرك بواسطة الصورة وكذا سائر المحسوسات سواء قامت باجسامنا او بمحل
آخر فعلى هذا نقول كما ان الصورة المرتسمة فى ذات النفس مدركة معلومة لنا
بذاتها لابصورة اخرى كذلك الصور الجزئية المرتسمة فى الحس المشترك وسائر
القوى فيكون علم النفس بها حضوريا مع انها مباينة للنفس بهذا المعنى فيكون
مقويا لهذا المدعى كما اعترف به الا أن يقال كما ان مراد المحقق من الصورة العقلية
اعم من الصورة المرتسمة فى ذات النفس اوفى آلاتها كذلك مراد الشارح
من الصورة المباينة مالم يكن ذات العاقل ولا وصفا قائما بذاته ولا بشيء من آلاته
كما ستعرف ( **قوله** كما يشهد به الوجدان الى آخره ) قيل ظاهره دعوى
البداهة فى الوجود الذهنى مع انه من اعظم المعارك اقول بل ظاهره دعوى
البداهة فى وجود الصورة فى الذهن اعم من ان يكون تلك الصورة نفس ماهية
المعلوم اولا والوجود الذهنى المتنازع فيه هو القسم الاول لا الاعم فانه بديهى
بالوجدان نعم يتجه عليه ان وجودها بداهة انما هو حال كونها غائبة عن الحواس

*الثالث ان قوله لاتظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط فى تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست محلا لها ضعيف لانه يجوز ان يكون شرط التعقل احد الامرين من كونه ذات العاقل او وصفا له *الرابع ان قوله فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل غير ظاهر بل يكاد يكون مصادرة على المطلوب *الخامس ان قوله ومعلوم ان حصول الشئ لفاعله فى كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشئ لقابله ان اراد به

لاحاضرة عندها ولذا احتاجوا الى اثبات الحس المشترك بالدائرة المبصرة فى الشعلة الجوالة ومنعه المتكلمون بجواز ارتسام نفسها فى الباصرة لا لارتسام صورتها فى قوة اخرى غيرها ( **قوله** الثالث ان قوله لاتظنن ) يعنى الجواب عن الظن المذكور بابطال السند الذى هو الحلول ضعيف لانه ابطال السند الاخص من المنع اذ هناك سند آخر لايبطل بما ذكره وهو جواز ان يكون التعقل بذاته لاحد الامرين احدهما كون المعقول ذات العاقل كما فى علم النفس بذاتها وثانيهما كونه وصفا لها كما فى علمها بالصورة القائمة بها وقد عرفت بطلان هذا السند ايضا بعلم النفس بالصور الجزئية الحالة فى القوى الجسمانية الا ان يقال بطلان هذا السند ايضا لايجدى اذ هناك سند آخر لايبطل بشئ من ذلك وهو جواز ان يكون التعقل لاحد الامور الثلثة ثالثها كونه وصفا لآلة العاقل ومن ههنا يتضح ان مراده من الامور المباينة للعاقل مالم يكن ذات العاقل ولا وصفا قائما بذات العاقل ولا بشئ من آلاته ( **قوله** الرابع ان قوله فان حصلت الى آخره ) منع هذا القول المتفرع على ماسبق بقصد ارجاعه الى تفرعه كما اشرنا واذا لم يتفرع على ماسبق كان حكما بلا دليل فيكاد ان يكون مصادرة وانما لم يكن نفس المصادرة بل قريبا منها لان المدعى تعقل الفاعل المستقل لماصدر عنه بذاته وهذا الحكم تعقل الفاعل بالمشاركة لماصدر عنه بذاته فلا يكون الدليل متوقفا على عين المدعى بل على قريب منه ( **قوله** الخامس ان قوله ومعلوم الخ ) يعنى ان ماذكره فى ابطال سند المنع الثانى للملازمة ممنوع لانه ان اراد ان حصوله للفاعل لكونه واجبا اقوى من حصوله للقابل لكونه ممكنا فسلم لكن بهذا القدر لايبطل السند المذكور وهو جواز ان يكون القابلية والمقبولية شرطا فى تعقل الصورة بذاتها وانما يبطل ذلك لو كفى فى التعقل المذكور مطلق الحصول سواء للقابل او للفاعل وذلك ممنوع وان اراد ان حصوله للفاعل اقوى من حصوله للقابل فى كونه حصولا للغير بمعنى الحضور عنده فذلك ممنوع بل هو اول البحث ولقائل ان يقول لاشك ان القبول لايتوقف على علم القابل بالمقبول والفعل الاختيارى يتوقف على علم الفاعل بالمفعل الصادر منه فحصوله للفاعل اقوى من حصوله للقابل فى معنى الحضور عنده فاذا كان حاضرا بذاته عند القابل فحضوره عند الفاعل بالطريق الاولى وهذا القدر كاف

(قوله بل يكاد يكون مصادرة) فانه بمنزلة قوله ان كونك محلا لتلك الصورة ليس شرطا فى تعقلك اياها

ان حصوله بالنظر الى القابل ممكن وبالنظر الى الفاعل واجب فيكون حصوله للفاعل اوكد واوثق فلا يكون دون حصوله للقابل فسلم لكن لايظهر ان الحصول على اى وجه كان يكفى فى حصول التعقل بل ربما كان هذا النحو من الحصول اعنى الحصول للقابل فى بعض الموجودات وان كان اضعف من الحصول للفاعل فى معنى الوجوب والامكان شرط التعقل كما ان حصول السواد للقابل شرط الاتصاف بالسواد وحصوله للفاعل وان كان اقوى من الحصول للقابل لايستلزم الاتصاف به * السادس ان قوله اذا حكمت بكون العلتين اعنى ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا فى الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعنى المعلول الاول والعقل الاول له شيئا واحدا تحكم بحت اذ المعلول الاول بالاعتبارات الثلث التى

---

فى المقام الخطابى على ان حضور الجزئية المرتسمة فى القوى عند النفس بذواتها يبطل اشتراط القابلية والمقبولية قطعا ايضا نعم يتوجه عليه البحث الرابع حينئذ فافهم ( **قوله** ان حصوله بالنظر الى القابل ممكن الخ ) اعترض عليه بانه لافرق بين القابل والفاعل فى ان حصول المقبول والمنفعل بالنظر الى ذاتهما ممكن وبالنظر الى ذاتهما مأخوذا مع جميع مايتوقف عليه وجود المقبول والمنفعل واجب واجيب بان الفاعل وحده قد يكون فى بعض الصور مستقلا موجبا لمفعوله ولا يتصور ذلك فى القابل اذ لابد من الفاعل كما ذكره الشريف المحقق فى شرح المواقف فى بحث ان الشىء الواحد لايكون فاعلا وقابلا اقول والاولى فى الجواب ان يقال ذات القابل مع جميع لوازم القابلية لايوجب المقبول بخلاف ذات الفاعل مع جميع لوازم الفاعلية ( **قوله** تحكم بحت ) اى صرف لايدل عليه دليل ولا يخفى انه ابطال لمقدمة معينة هى الملازمة القائلة بانه كلما كان العلتان شيئا واحدا فى الوجود يلزم ان يكون المعلولان ايضا كذلك وحاصل الابطال انه لو صح تلك المقدمة لزم ان تكون المعلولات الصادرة عن المعلول الاول شيئا واحدا فى الوجود لان المعلول الاول بالاعتبارات الثلاثة التى هى الوجوب بالغير والوجود والامكان يصير عللا ثلثا متحدة فى الوجود الخارجى وان لم تكن متحدة فى الوجود بحسب نفس الامر بناء على ان تلك الاعتبارات صفات اعتبارية زائدة على ذوات الممكنات فى الواقع لا فى الخارج فلو صح ان الصادر عن العلل المتحدة فى الوجود الخارجى لايكون الا شيئا واحدا يلزم ان تكون معلولات المعلول الاول بتلك الاعتبارات شيئا واحدا عندهم واللازم باطل لان معلوله بالاعتبار الاول هو العقل الثانى وبالاعتبار الثانى هو نفس الفلك الاول وبالاعتبار الثالث هو جسم ذلك الفلك وهى امور متباينة فى الوجود الخارجى وابطال المقدمة المعينة غصب غير مسموع عند المحققين وان جوزه البعض ولذا حمله البعض على منع تلك الملازمة ولامخلص فى امثاله الا بانه نقض اجمالى مع الحل كأنه قال هذا الدليل جار فى كون معلولات المعلول

وهو المدعى ( قوله اذ المعلول الاول بالاعتبارات الثلث ) وهى وجوده فى نفسه ووجوبه بعلته وامكانه لذاته علة المعلولات الثلث المتباينة فى الوجود وهى العقل الثانى الصادر عنه باعتبار وجوده والفلك الاول الصادر عنه باعتبار امكانه ونفسه المجردة الصادرة عنه باعتبار وجوبه بموجبه الواجب لذاته

لاتزيد عليها فى الخارج علة للمعلولات الثلث المتباينة فى الوجود كما تقرر فى موضعه فالعلل متحدة فى الوجود والمعلولات متباينة فيه * السابع ان القول بتعقل الواجب صور الموجودات الكلية والجزئية بواسطة حصولها فى الجواهر العقلية وتعقل الواجب لتلك الجواهر العقلية مع تلك الصور يفضى الى كون علم الواجب بها متأخرا عن

---

الاول شيئا واحدا مع تخلف حكم المدعى ومنشأ الفساد هى الملازمة المذكورة ويمكن ان يكون معارضة فى المقدمة باعتبار الدليل المستفاد من قوله من غير تغاير يقتضى الخ كما قررنا هذا وقد عرفت اندفاع هذا الوجه بما قدمنا من ان علم الواجب تعالى عين ذاته عندهم فالعلم المنتزع عن الذات انتزاعى محض لاوجود له فى نفس الامر زائدا على الذات لافى الخارج ولا فى نفس الامر كحرارة الحرارة فراد المحقق كون العلتين شيئا واحدا فى الوجود الخارجى وفى الوجود النفس الامرى وكيف لايكون كذلك ولوكان له تعالى صفة زائدة على الذات عندهم ولو اعتبارية لجوزوا كونه تعالى مصدرا لاثرين احدهما باعتبار الذات والآخر باعتبار تلك الصفة بخلاف العقل الاول عندهم لما عرفت فلاجريان ولانقض وايضا الواجب تعالى علة حقيقية فى المعلول الاول والمعلول الاول علة ظاهرية فى معلولاته فلا جريان من هذه الجهة ايضا نعم لولم يحكم بالتحكم بل منع تلك الملازمة من طرف المتكلمين بناء على ان عينية صفات الواجب تعالى بالمعنى الذى ذكره الحكماء لم يثبت عندهم كما سبق منه الاشارة اليه لكان وجها وجيها فلك ان تحمل على ذلك بناء على انه على تقدير عدم ثبوت العينية والغيرية بذلك المعنى يكون الحكم بالعينية وبما يتوقف عليها تحكما من غير دليل فتأمل ( **قوله** لاتزيد عليها ) اى لاتكون تلك الاعتبارات صفات زائدة على ذات المعلول الاول فى الخارج وان كانت زائدة عليه فى نفس الامر باعتبارها صار عللا ثلثا لمعلولات ثلثة فتأنيث الضمير الراجع الى المعلول الاول باعتبار ذاته بمعنى الماهية اوباعتبار حمل العلة عليه لا باعتبار انه بالاعتبارات الثلثة علل متعددة كما قيل اذ النافع فى المقام عدم زيادتها على ذات المعلول الاول لاعدم زيادتها على العلل التى هى اجزاؤها ولايلزم منه ذلك الاترى ان الشئ الذى له صفات حقيقية زائدة على ذاته لو فرضنا انه مع كل صفة علة لشئ فتلك الصفات التى هى اجزاء تلك العلل مع كونها غيرزائدة على ذوات تلك العلل هى زائدة على ذات ذلك الشئ ( **قوله** السابع ان القول الخ ) يعنى ان ماذكره فى دفع الاشكال بالمعدومات وسائر الماديات باطل مستلزم لفساد هو تأخر علم الواجب تعالى بتلك الصور عن علم العقول بها وذلك التأخر باطل عند ذوى فطرة سليمة وللقائل ان يقول هذا ايضا مدفوع بانه انما يلزم ذلك لوكان تعقل الواجب تعالى تلك الصور متأخرا عن صدورها عن ذات الواجب تعالى بمعنى انها صدرت فتعلقها الواجب تعالى وكان بمجرد تقدم صدور

---

(قوله السابع ان القول الخ) ولعل مراده ان علمه التام بذاته تعالى يندرج فيه انه مستلزم للمعلول الاول الذى شأنه ان يحصل فيه صور الكليات والجزئيات فيتضمن علمه بذاته العلم بجميع لوازمها ولايلزم منه تأخر علم الواجب عن تعقلها فى مرتبة العلم الفعلى

( قوله فالعلل متحدة فى الوجود ) وذلك لاتحادها بالذات وعدم كون الاعتبارات الثلث زائدة عليها فى الخارج

تعقل تلك الجواهر العقلية لتلك الصور الحاصلة فيها على ان ارتسام صور الجزئيات المادية فى الجواهر الغير الجسمانية المجردة ليس مستقيما على اصول الفلاسفة لان المجرد عندهم لايدرك الجزئيات المادية الا بآلات جسمانية يرتسم صورها فى تلك الآلات وليس تلك الآلات بل نفس تلك الجواهر المجردة معلولة لذاته تعالى بذاته فلا يجرى فيها المقدمة التى مهدها لتحقيق هذا المطلب

---

العقل على صدور الصور المرتسمة فيه تقدما بالذات كافيا فى تعقل العقل اياها وليس الامر كما ذكر بل تعقل الواجب اياها عبارة عن نفس صدورها وتعقل العقل اياها متأخر عن صدورها بذلك المعنى لانها ليست صادرة عن العقل بل هى والعقل صادران عن الواجب تعالى وان كان صدورها بشرط صدور العقل الذى قامت هى به وحينئذ يلزم تأخر تعقل العقل اياها عن تعقل الواجب اياها قطعا لا العكس وغاية مايلزم هنا ان يتأخر علم الواجب بتلك الصور عن علمه بذلك العقل وهو غير محذور عندهم اذ كما ان المعلولات مترتبة يتوقف بعضها على بعض عندهم كذلك العلوم المتعلقة بها عندهم حتى قالوا الترتب الخارجى فرع الترتب العلمى ولعله لهذا بادر الى العلاوة وبهذا التحرير للمرام اندفع ظلمات الاوهام (**قوله** على ان ارتسام صور الخ) اى على ان ذلك الحكم الكلى باطل بوجه آخر هو مخالفته لاصول الحكماء وقد عرفت اندفاعه ايضا بتحرير مراد المحقق على وجه يوافق مانقل عنه الشارح فيما سبق واصول الحكماء فلا يرد العلاوة على مراد المحقق بل على ماتوهمه الشارح (**قوله** وليس تلك الآلات الخ) ايراد على جواب مقدر من طرف المحقق الطوسى اما الجواب فبأن يقال ذكر المحقق الجواهر العقلية محمول على التمثيل ومراده ان تلك الجواهر العقلية مع الصور الكلية المرتسمة فيها والآلات الجسمانية مع الصور الجزئية المرتسمة فيها من القوى المنطبعة فى الافلاك والقوى الباطنة فى الحيوانات جميعها حاضرة عنده تعالى بذواتها كالاجسام اذ لا محذور فى حضور الماديات بذواتها عند مجرد بسيط وانما المحذور فى ارتسام صورها فيه المستلزم لانقسام البسيط كما تقرر فى محله فحينئذ لاغبار فى كلام المحقق واما الايراد فبان يقال ولو جاز حضور تلك الآلات وسائر الاجسام والجسمانيات بذواتها عند الواجب المجرد لكن كون علم الواجب بتلك الآلات مع الصور الجزئية المرتسمة فيها علما حضوريا انما يتم بما ذكره لو كان تلك الآلات معلولة له تعالى بالذات من غير توقف على شئ آخر كالمعلول الاول كما يقتضيه المقدمة التى مهدها لتحقيق هذا المطلب اعنى كونه تعالى عالما بكل شئ بالعلم الحضورى وتلك المقدمة هى قوله لايحتاج ايضا فى ادراك مايصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التى بها هو هو وليس كذلك لان تلك الآلات الجسمانية بل نفس تلك الجواهر المجردة ماعدا المعلول الاول ليست صادرة عنه

(بالذات)

---

(قوله على ان ارتسام الخ) هذا اذا كان ادراك المجرد لها على الوجه الجزئى

(قوله وليست تلك الآلات بل نفس تلك الجواهر المجردة معلولة لذاته بذاته) وذلك لما تقرر عندهم من امتناع كون الواحد الحقيقى مصدرا بذاته لامور متكثرة

(قوله فلا يجرى فيها المقدمة التى مهدها لتحقيق هذا المطلب) وهى ان العاقل لايحتاج فى ادراك مايصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر

* الثامن انه اذا كان وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الواجب اياه وتعقل الواجب له ليس امرا صادرا عنه

بالذات بل بشروط وآلات فلا تجرى تلك المقدمة فى العلم الحضورى بما عدا المعلول الاول فقوله بل نفس تلك الجواهر الى آخره لاجل تعميم هذا الايراد لما عدا المعلول الاول والتخصيص بالآلات الجسمانية مع ان الكلام فى الاجسام وسائر الجسمانيات كذلك لان الكلام فيها هكذا ينبغى ان يحرر المقام والناظرون فى المقام وقعوا فى حيص بيص وقد عرفت اندفاع هذا الايراد ايضا بما قدمنا من ان مراده من الصادر لذاته فى تلك المقدمة الصادر لا بمشاركة الغير فى ايجاده وفى ايجاد ما يتوقف عليه لا الصادر من غير توقفه على شئ آخر اصلا ( قوله الثامن انه اذا كان الى آخره ) معارضة لقوله فاذن وجود المعلول الاول هو نفس عقل الى آخره لا نقض اجمالى كما وهم وحاصل المعارضة انه لو صح هذا المدعى لم يكن الواجب تعالى فاعلا مختارا فى ايجاد المعلول الاول بل فاعلا موجبا بمحض الايجاب الخالى عن الاختيار بالمعنى الاعم المفسر عندهم بقولهم ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل واللازم باطل بيان الملازمة انه على تقدير كون وجود المعلول وعلم الواجب به شيئا واحدا فى الخارج لو كان مختارا فيه يلزم ان يكون مختارا فى علمه واللازم باطل مستلزم للدور او التسلسل المحالين وايضا على هذا التقدير يلزم ان يصدق ان يقال ان شاء علم المعلول الاول وان لم يشأ لم يعلم وصدقه باطل مستلزم لامكان الجهل تعالى شانه عن ذلك والى هذا اشار بقوله كما انه لا يصدق الى آخره وبالجملة لو كان وجود المعلول الاول وعلم الواجب به شيئا واحدا فى الخارج يلزم ان لا يكون الواجب تعالى فاعلا مختارا بالمعنى الاعم بل موجبا بمحض الايجاب واللازم باطل عندهم وفى الواقع اما الاول وحده فلانه خلاف مذهبهم من كونه تعالى فاعلا مختارا بهذا المعنى بالنسبة الى جميع الممكنات واما مع الثانى فلان كونه تعالى موجبا بمحض الايجاب يفضى الى شناعة عظيمة عندهم وفى الواقع وهى صدور العالم عنه تعالى بالاضطرار ولا عن شعور بحيث يوجب العجز عن الترك ويصدق فى شانه ان يقال ان شاء فعل وان لم يشأ فعل كصدور الحرارة عن النار كما اشار اليه الامام فى ايراده على الحكماء فى قولهم بكونه تعالى موجبا فى افعاله عند الاستعداد التام بحيث يمتنع الترك واجاب عنه المحقق الطوسى بان ذلك الايجاب ليس محض الايجاب بل ايجاب مسبوق بالمشية والاختيار وذلك كوجوب صدور الانفاق على جواد معه طعام وماء من بمن اشرف على الموت من الجوع والعطش لا كوجوب صدور الحرارة عن النار من غير شعور ومشية واختيار وللتمييز بين الايجابين قالوا ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فكأن الشارح قال للطوسى هنا فقد وقعت فيما هربت عنه وسيشير الشارح بمثال الابرة فى بحث القدرة الى ان الايجاب الجامع للاختيار بهذا المعنى الاعم هو الايجاب

( قوله الثامن الخ ) لا يريد من قوله وجود المعلول الاول هو نفس العقل الاول اياه وجوده الخارجى المتأخر بل وجوده فى علمه السابق عليه ولو حمل عليه فالمراد من العقل ليس هو علمه الفعلى الذى هو مبدأ الانكشاف وصفة كمال بل المراد منه الوجود الحاضر بالحضور العلمى

بالاختيار فان العلم والقدرة والارادة يتوقف عليها الاختيار فلا يمكن صدورها بالاختيار والا لزم الدور اوالتسلسل فاذن لايكون صدور المعلول الاول بالاختيار بالمعنى الذى يثبتونه وهو انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كما انه لا يصدق ان شاء علم وان لم يشأ لم يعلم وهوخلاف مذهبهم ومما يفضى الى شناعة عظيمة بل بمحض الايجاب

بالغير الذى هى العلم بضرر الترك من المنافات للجود المطلق فيكون ايجابا مسبوقا بالمشية والاختيار ولايمكن ذلك الا اذاكان المعلول الصادر والعلم السابق عليه متغايرين فى الوجود ولعل الشيخ ابن سينا لقوة هذا الاشكال التجأ الى قيام الصور العلمية بذاته تعالى كما سيتضح واجاب عن الوجه الثامن بعض المحققين بان المشية عندهم عبارة عن العناية الازلية التى هى العلم الاجمالى وافعاله تعالى عبارة عن العلوم التفصيلية المسبوقة بالعلم الاجمالى ومعنى قولهم ان شاء فعل الخ انه ان علم المعلول الاول المصلحة المترتبة عليه فى مرتبة العلم الاجمالى صدر عن الذات فى مرتبة العلم التفصيلى وان لم يعلم ذلك فى تلك المرتبة لم يصدر عنه فى المرتبة الثانية لما عرفت ان ذلك الصدور عبارة عن تعقل الواجب اياه ليفيض عنه معقولا ولامحذور فيه اصلا وانت خبير بانه لايخلصهم عن محض الايجاب لامتناع مغايرة العلم التفصيلى لما فى الاجمال على ان كون المعلول الصادر معلوما فى مرتبة العلم الاجمالى بعلم ينبعث عنه الشوق الجزئى والارادة والمشية الى ايجاده بخصوصه محل نظر كما سيجئ تفصيله (قوله فان العلم والقدرة والارادة الى آخره) دليل لقوله وعقل الواجب اى علمه بالمعلول الاول ليس امرا الخ والاختيار قد يطلق على ترجيح احد جانبى الفعل والترك وهو الملايم للمعنى اللغوى الذى هو الاصطفاء فيكون عبارة عن تعلق الارادة التى هى صفة من شانها ترجيح احد المقدورين على الآخر وهذا المعنى هو المراد هنا ولاشك فى توقفه على الارادة والقدرة والعلم وقد يطلق على كون الفاعل من شانه ذلك الترجيح اى ان يمكن له الترجيح بالامكان الخاص الذاتى بالنظر الى ذات الفاعل سواء وجب لامر خارج ضرورى كمشية الواجب عند الحكماء او لامر خارج غير ضرورى للفاعل كمشية الواجب عند اهل السنة او لم يجب لامر خارج اصلا كما لم يجب لذات الفاعل فى ترجيح الفاعل المختار احد المتساويين لالمرجح وسيأتى تفصيله وهذا المعنى هو الاختيار بالمعنى الاعم المتحد مع القدرة المفسرة عند الحكماء بقولهم ان شاء فعل الخ وهو المراد فى قوله ليس امرا صادرا عنه بالاختيار وفى قوله فاذن لايكون صدور الخ والقسم الثالث اعنى مالم يمتنع اصلا هو الاختيار بالمعنى الاخص المتحد مع القدرة المفسرة عند المتكلمين بصحة الفعل والترك على ان يراد بالصحة معنى الامكان الخاص الوقوعى لامعنى الامكان الخاص الذاتى والا كان مساويا للمعنى الاعم الجامع للوجوب والامتناع بالغير

(قوله بل بمحض الايجاب) انت تعلم انه مندفع بما قررناه

(قوله فان العلم والقدرة والارادة يتوقف عليها الاختيار) اى يتوقف عليها الصدور بالاختيار لان الكلام فيه لافى نفس الاختيار ففى العبارة مسامحة وبما قررنا ظهر ان ماقيل انه يظهر من كلامه ههنا ان كون الاختيار صفة غير القدرة يتوقف على القدرة وهو مناف لما تقرر عندهم من كون الصفات الثبوتية منحصرة فى سبعة ومناف ايضا لما سيظهر من كلام الشارح من كون القدرة والاختيار صفة واحدة

فان قلت اذا كان صدور الممكنات عن الواجب بالاختيار والافعال الاختيارية مسبوقة بالعلم كما ذكرت فيلزم ان يكون للحوادث وجود ازلى فى علم الله تعالى اذ تعلق

---

وانما تعرض بالقدرة والارادة مع ان الكلام فى العلم للاشارة الى ان هذا المطالب يثبت بلزوم الدور او التسلسل فى كل منهما ايضا مثل ان يقال لوكان علم الواجب تعالى صادرا عنه بالاختيار بالمعنى الاعم لزم ترجيح جانب الفعل على الترك وكما لزم ذلك الترجيح لتحقق قبله صفة القدرة لتوقف الترجيح عليها وننقل الكلام الى تلك الصفة فان صدرت بالاختيار ايضا يحقق هناك ترجيح آخر موقوف على قدرة سابقة اخرى وهكذا فيلزم الدور اوالتسلسل فى القدر او ينتهى الى قدرة صادرة بالايجاب لان انتفاء الاختيار بالمعنى الاعم يستلزم انتفاء المعنى الاخص فلا يرد عليه ماقيل ان الاختيار عين القدرة كما سيجيء منه لا امر آخر متوقف عليها وان امكن توجيهه بحمل الاختيار المتوقف على تعلق القدرة او على الصدور بالاختيار فالمناسب اوالانسب ترك القدرة والارادة نعم يتجه عليه ان ماذكره من التسلسل انما يكون تسلسلا مستحيلا اذا كان العلم والقدرة والارادة صفات حقيقية زائدة على الذات كما ذهب اليه الاشاعرة واما اذا كانت عين الذات كما ذهب اليه الحكماء والمعتزلة والشعية فالتسلسل اللازم تسلسل فى الانتزاعيات المحضة واستحالته ظاهرة المنع فالصواب هنا ان يقتصر على ان العلم بكل شيء مقتضى ذات الواجب عند الحكماء والمتكلمين فهو تعالى فى شان علمه موجب بالذات والايجاب بالذات ينافى الاختيار فلا يجتمعان باعتبار وجود واحدا ( **قوله** فان قلت اذا كان صدور الخ ) معارضة من طرف الطوسى فى المقدمة المدللة بلزوم الشناعة العظمية اعنى بطلان اللازم عند الحكماء وفى الواقع ومنشأ المعارضة ماسبق منه من توقف الاختيار ولو بالمعنى الاعم على العلم مع ماسلف منه من ان فعل المختار موقوف على التصور الجزئى حقيقة او حكما وحاصل المعارضة لوكان صدور الممكنات عن الواجب تعالى بالاختيار لزم ان يكون للحوادث اى لكل من الحوادث الماضية والآتية وجود ازلى فى علمه تعالى اى فى تحقق علمه الازلى بها واللازم باطل فكذا الملزوم اما الملازمة فلانه لو تحقق علمه تعالى بالحوادث من غير ان يكون لها وجود خارجى اوعلمى لزم ان يكون العلم بمعنى مبدأ انكشاف الاشياء سواء كان عين الذات اووصفا زائدا على الذات متعلقا باللاشيء المحض بناء على ان مطلق العلم يقتضى اضافة وتعلقا بين العالم والمعلوم والشيء الذى يصح تعلق العلم به منحصر فى الموجود الخارجى والعلمى لان كون المعدوم شيئا ثابتا فى الخارج منفكا عن الوجود كما ذهب اليه المعتزلة مما لا يلتفت اليه لانه باطل عند جمهور الحكماء والمتكلمين وتعلق العلم باللاشيء المحض محال بديهة اذ لما كان العلم يقتضى التعلق المذكور وذلك التعلق نسبة بين العالم والمعلوم متأخرة عنهما متوقفة على وجودها فتحقق العلم

---

توهم لايعبأبه (قوله فيلزم ان يكون للحوادث وجود ازلى فى علمه تعالى) اما وجودها فلامتناع تعلق العلم باللاشيء المحض بداهة واما ازليتها باعتبار هذا الوجود فلكون علمه تعالى ازليا وهذه الوجودات الازلية العملية لكثرتها لاينافى كونها صفة للواجب فازليتها ازلية للعالم وقدم له وقد ثبت كونه حادثا

العلم باللاشيء المحض محال بداهة ومايقوله الظاهريون من المتكلمين ان العلم قديم

بالشيء فى الازل يستلزم تحقق لازمه الذى هو التعلق وتحقق التعلق يستلزم تحقق العالم والمعلوم باحد الوجودين فالقول بجواز تحقق العلم فى الازل من غير ان يكون للمعلوم شيء من الوجودين قول بجواز تحقق الملزوم بدون اللازم ولايجوزه عقل ولذا قالوا المعدوم المطلق الذى ليس له وجود لافى الخارج ولافى الذهن ليس بمعلوم من حيث كونه معدوما مطلقا بل من حيث كونه موجودا فى الذهن واما بطلان اللازم فلان ذلك الوجود الازلى لكل حادث اماوجود خارجى فيلزم قدم الحوادث واما وجود علمى على الوجه الجزئى حقيقة اوحكما لماعرفت من توقف فعل المختار على التصور الجزئى فيلزم ان يكون لكل حادث صورة علمية ممتازة عما سواها فيلزم تناهى معلومات الله تعالى ومقدوراته بجريان برهان التطبيق فى صور مجموعها المفصلة المتميزة الآحاد والتناهى اللازم باطل وفاقا بين جمهورى الحكماء والمتكلمين وبالجملة مراد المعارض ليس صدور الممكنات بالاختيار بل بالايجاب المحض عندهم وفى الواقع والازم قدم الحوادث او تناهى المعلومات والمقدورات عندهم وفى الواقع والكل باطل فهذه المعارضة معارضة لتلك المقدمة الدالة باعتبار مذهبي الحكماء والمتكلمين وكذا الجواب عنها كما هو الملايم لسياق كلامه حيث يشير فيما بعد ان السؤال الآتى يندفع على اصول المتكلمين لاعلى اصول الحكماء ولسباق كلامه حيث اشار الى ان علوم المبادى العالية بسيطة اجمالية عند الحكماء ويمكن ان يحمل السؤال على النقض الاجمالى لدليل الشارح فى الوجه الثامن باستلزامه احد هذين الفسادين وعلى التقديرين فيمكن ان يقتصر فى السؤال على الفساد الثانى بناء على ان الظاهر من كلامه لزوم ان يكون للحوادث وجود علمى ازلى وقد يقال هذا السؤال بلزوم تكثر الصفات الحقيقية وعدم تناهيها وفيه ان كون الممكنات باعتبار وجودها العلمى صفة للواجب لم يثبت بل بعد هذان السؤالان مع جوابهما لاثبات ذلك ألايرى ان الجواب عن هذا السؤال مبنى على قطع النظر عن كون الصورة البسيطة الاجمالية قائمة بذات الواجب بل اعم من ان يكون قائمة بذاتها اوبذات الواجب كما ينادى عليه سياق كلامه وكذا ماقيل انه سؤال بلزوم المحذورات احدها تكثر الصفات وثانيها قدم العالم وثالثها وجود الامور الغير المتناهية ولايخفى انه على احتمال الوجود العلمى للحوادث يلزم ازلية الصور العلمية ولامحذور فيه لاقدم الاعيان وهو المحذور ( **قوله** وما يقوله الظاهريون من المتكلمين ) النافين للوجود الذهنى ولثبوت المعدومات فى الخارج وهذا جواب عن المعارضة بمنع الملازمة مستندا بانه يلزم ان يكون للحوادث وجود ازلى اعم من ان يكون خارجيا اوعلميا او خاص بالوجود العلمى لوكان تعلق العلم ازليا كنفس العلم وذلك ممنوع لجواز ان يكون العلم قديما وتعلقه حادثا فما قيل هذا الجواب لايدفع السؤال المذكور وهم

( وايضا )

والتعلق حادث لايسمن ولا يغنى من جوع اذالعلم مالم يتعلق بالشيء لايصير ذلك الشيء معلوما فهو يفضى الى نفى كونه تعالى عالما بالحوادث فى الازل تعالى عن ذلك علوا كبيرا قلت المخلص ما اشرنا اليه سابقا من انه يعلم بعلمه البسيط الاجمالى جميع الاشياء وذلك العلم مبدأ لوجود التفاصيل فى الخارج كما ان العلم الاجمالى فينا مبدأ لحصول

وايضا ظهر ان الظاهريين انما احتاجوا الى حدوث التعلق لعدم تجويزهم التعلق الازلى بالمعدوم الصرف الذى لاوجود ولاثبوت له فى الخارج ولا فى الذهن فى نصرهم بتجويز التعلق الازلى بالمعدوم الصرف فمع بطلان ذلك التجويز قطعا كما عرفت هو نصرة بمالا يرتضيه المنصور (**قوله** لايسمن ولايغنى من جوع الخ) رد للجواب المذكور بابطال السند بان كون التعلق حادثا يستلزم عدم علم الواجب بالحوادث فى الازل اذما لم يتعلق العلم بالشيء لايصير ذلك الشيء معلوما واللازم باطل وفاقا بين الحكماء والمتكلمين وانت قدعرفت فيما سلف ان لهؤلاء المتكلمين ان يقولوا لم يقم برهان على ان الحاصل فى الاذهان انفس ماهيات الاشياء لااشباحها وامثالها واذا استحال الوجود الذهنى العامى لانفس ماهيات الممكنات فصفة العلم تتعلق فى الازل باشباح الحوادث وامثالها ولايمكن ان تتعلق بانفسها لكونها معدومات صرفة فى الازل وانما تتعلق بانفسها بعد حدوثها فالعلم بها على وجهين احدهما بان يتعلق العلم بامثالها واشباحها المخالفة لها فى الماهية وثانيهما بان يتعلق بانفسها والممكن فى الازل هوالاول لا الثانى ولانقص فى عدم حصول الممتنع ومرادهم من التعلق الحادث هوالوجه الثانى فلايلزمهم نفى العلم بالحوادث فى الازل مطلقا بل نفى العلم الممتنع فى الازل نعم المعارضة المذكورة متوجهة على هذا التقدير ايضا اذالصور العلمية المتميزة الآحاد يجرى فيها البرهان سواء كانت عين ماهيات الحوادث اوامثالها واشباحها كما سبق تفصيله (**قوله** قلت المخلص ما اشرنا الخ) جواب عن المعارضة والنقض بمنع بطلان اللازم باختيار ان اللازم ان يكون لها وجود عامى ازلى على الوجه الجزئى حقيقة اوحكما ولايلزم منه وجودها بصور مفصلة متميزة الآحاد ليجرى فيها البرهان ويلزم تناهى المعلومات والمقدورات لجواز ان يكون الكل معلوما على الوجه الجزئى حقيقة اوحكما بصورة واحدة بسيطة اجمالية فلا تعدد فى هذا الوجود العامى فيصح كونه تعالى فاعلا مختارا على مذهبى الحكماء والمتكلمين ومن غفل عن حقيقة السؤال والجواب اورد عليه بان تعلق العلم البسيط الاجمالى بالحوادث ان كان بملابسة الوجود لزم ازلية الحوادث وان كان بملابسة اللاوجود لزم تعلقه باللاشيء المحض وهو محال كما ذكره السائل انتهى ولم يدر ان السؤال الآتى مع جوابه صريحان فى انه بملابسة الوجود من غير لزوم محذور (**قوله** وذلك العلم مبدأ لوجود التفاصيل فى الخارج الخ) يعنى ان ذلك العلم الاجمالى البسيط لكونه علما بالفعل بجميع الاشياء كاف فى ايجاد كل حادث لكون كل حادث معلوماله تعالى على الوجه

(قوله انه يعلم بعلمه البسيط الاجمالى جميع الاشياء) واللازم منه ليس الاكون الحوادث موجودة فى علمه تعالى بوجود واحد بسيط فنقول ان ذلك الوجود الواحد هو عين علمه تعالى بالحوادث فازلية وجودها فى علمه تعالى هى ازلية صفته تعالى لاازلية العالم (قوله وذلك العلم مبدأ لوجود التفاصيل) دفع لما يقال ان صدور الحوادث المتعددة الوجود عنه تعالى بالاختيار يقتضى كون كل واحد منها معلوما بخصوصه فلابد ان يكون لكل واحد منها من وجود مغاير لوجود ماسواه فكونه معلوما بعلم بسيط لايسمن ولايغنى من جوع ووجه

التفاصيل فينا فان قلت هذا الوجود العلمي للممكنات صادر عن الواجب تعالى وهو فاعل مختار فلابد ان يكون مسبوقا بالعلم فيلزم ان يكون قبل هذا الوجود موجودا في علم الله تعالى وننقل الكلام الى الوجود السابق فامان يتسلسل الوجودات اوينتهي الى وجود واجب وكلاهما محال قلت قد سبق ان الواجب تعالى موجب

الجزئي حقيقة اوحكما ازلا وابدا في ضمن ذلك العلم الاجمالي فهو لدفع توهم عدم كفايته في الايجاد (قوله فان قلت هذا الوجود العلمي للممكنات صادر الخ) ايراد من طرف الطوسي على الجواب المذكور بابطال سنده المساوي لان تلك الحوادث الغير المتناهية اما ان تكون معلومة في الازل بصور مفصلة او بصورة واحدة اجمالية واذا بطل الاول تعين الثاني فيجرى البرهان ويلزم التناهي وحاصل الابطال لايجوز ان يكون الحوادث الغير المتناهية معلومة في الازل بصورة واحدة اجمالية والا لكان تلك الصورة الاجمالية صادرة عن الذات بطريق الاختيار واللازم باطل اما الملازمة فلانه تعالى فاعل مختار في كل ماصدر عنه عندكم سواء كان موجودا خارجيا او موجودا علميا بناء على ان جميع انحاء الوجود معلول واما بطلان اللازم فلانها لوكانت صادرة بالاختيار الموقوف على العلم السابق بالصادر لكانت تلك الصورة معلومة قبل صدورها عن الذات ولو قبلية بالذات لابالزمان لامتناع القبلية الزمانية في الازل فيلزم ان يكون تلك الصورة موجودة بالوجود العلمي قبل صدورها عن الذات وننقل الكلام الى تلك الصورة باعتبار وجودها السابق فانها بهذا الاعتبار صادرة عن الذات بالاختيار ايضا وهكذا فيلزم الدور او التسلسل في الموجودات العلمية المجتمعة في الوجود المترتبة المتوقفة بعضها على بعض لا الى نهاية اذ يتعدد وجودات شيء واحد بتعدد الموجودات كتعدد الصورة الانسانية بتعدد وجوداتها في الاذهان المتعددة ففي كلامه مسامحات والمراد ماذكرنا اذ الصادر هو الصورة باعتبار وجوداتها الا وجوداتها والا كانت الوجودات موجودات وليس كذلك فلا يرد عليه ان الوجودات امور انتزاعية لايستحيل فيها التسلسل وترك الدور للمقايسة على ماسبق او للاشارة الى ان كل دور يستلزم التسلسل كما قيل وقوله اوينتهي الى وجود واجب يعني ينتهي الى وجود باعتباره يكون الصورة صادرة عن الذات بالايجاب لابالاختيار وكلاهما اي التسلسل والانتهاء محال اما التسلسل فبالبراهين واما الانتهاء الى وجود واجب فلانه يستلزم التناقض اذ مع كونه تعالى مختارا في كل ماصدر عنه يلزم عدم كونه تعالى مختارا في بعضه ولولا قوله وكلاهما محال لامكن حمل السؤال على تغيير دليل المعارضة بان يقال ليس الواجب تعالى فاعلا مختارا في كل ماصدر عنه والا كان مختارا في هذا الوجود العلمي الاجمالي ايضا وهو باطل مستلزم للدور او التسلسل (قوله قلت قد سبق الخ) يعني يمكن التخلص عن هذا السؤال على مذهب المتكلمين القائلين بزيادة الصفات على الذات وبصدورها عن الذات بالايجاب لابالاختيار بان يقال الملازمة ممنوعة وقولك في دليلها وهو فاعل مختار

الدفع ظاهر (قوله فيلزم ان يكون قبل هذا الوجود موجودا) اي فيلزم ان يكون الممكن الموجود بهذا الوجود الاجمالي العلمي موجودا في علمه بوجود آخر (قوله اوينتهي الى وجود واجب) اي وجود يكون صدوره عن الواجب واجبا فلايكون الواجب فاعلا مختارا بالنسبة الى ذلك الوجود وهو محال

بالنظر الى صفاته الذاتية وكما ان علمه تعالى ليس صادرا عنه بالاختيار كذلك وجود الحوادث فى علمه تعالى فان ذلك الوجود عين علمه تعالى بالذات وغيره بالاعتبار

ان اريد انه تعالى فاعل مختار فى كل ماصدر عنه تعالى كما هو الظاهر فذلك ممنوع على مذهبهم كيف وهو تعالى موجب بالنظر الى صفاته الذاتية عندهم وان اريد انه تعالى فاعل مختار فيما عدا الصفات الذاتية من الممكنات فسلم لكن على هذا لايلزم ان يكون فاعلا مختارا فى تلك الصورة الوحدانية الاجمالية ليلزم المحذور لجواز ان يكون تلك الصورة صفة ذاتية هى صفة العلم صادرة عن الذات بالايجاب فلا تكون مسبوقة بعلم آخر فلا دور ولا تسلسل ولا تناقض فى كونه تعالى موجبا فى الصفات الذاتية ومختارا فيما عداها ولماتوجه ان يقال ان العلم صفة قائمة بذاته تعالى ووجود الحوادث صفة قائمة بالحوادث لما تقرر عند المتكلمين بل عند الحكماء ان وجود الممكنات صفة زائدة عليها فلا يكون وجود الحوادث فى العلم عين صفة العلم من الصفات الذاتية بل غيرها فحينئذ يكون الواجب تعالى مختارا فيه ويعود المحذور اجاب عنه بقوله وكما ان علمه ليس صادرا عنه الخ وحاصله ان المراد من وجود الحوادث فى العلم هوالحوادث الموجودة فى العلم الازلى كحصول الصورة والحوادث الموجودة فى العلم عبارة عن صورها فى العلمية المتحدة مع العلم بالذات ومغايرةله باعتبار مغايرة المعلوم للعلم ولما اتحد العلم والمعلوم بالذات كان الصورة الوحدانية باعتبار كونها معلومة لازمة لنفسها باعتبار كونها علما وكون الواجب تعالى موجبا فى صفة يستلزم كونه تعالى موجبا فى لوازم تلك الصفة لامتناع الانفكاك فهو تعالى موجب فى تلك الصورة باعتبار كونها معلومة ايضا ومنهم من حمل العلم الاول على مبدأ الانكشاف والعلم الثانى ووجود الحوادث فى العلم على نفس الانكشاف ولايخفى انه على هذا لاينطبق الدليل على المدعى فان كون وجود الحوادث فى العلم عين الانكشاف بالذات لايوجب كونه تعالى موجبا فى الانكشاف بل الموجب له كون الانكشاف من لوازم العلم بمعنى مبدأ الانكشاف وايضا المفيد فى هذا المقام كونه تعالى موجبا فى الصورة الوحدانية الاجمالية لافى الانكشاف ولافى مبدأ الانكشاف اذ يجوز ان يكون مبدأ الانكشاف غير تلك الصورة من الذات والصفة مع ان الانكشاف عبارة عن المعلومية لاعن العلم ولا عن العالمية كمالايخفى لايقال يتوجه على الشارح ماشار اليه الشيخ من ان تلك الصورة الاجمالية انما تصدر من عالمية الذات فعلمه تعالى مقدم على تلك الصورة الفائضة عن الذات لانا نقول انما يتم ماذكره الشيخ بعد تسليم ان الواجب تعالى فاعل مختار فى كل ماصدر عنه ليثبت العلم السابق على كل صادر بمعونة توقف الفعل الاختيارى على سبق العلم ولما لم يثبت تلك المقدمة الكلية عند المتكلمين لم يتجه ذلك على مذهبهم نعم يتجه عليه ان ماذكره انما يوافق مذهب المتكلمين اذ اثبت ان الصور العلمية من الاعيان

فلايحتاج هذا الوجود الى سبق علمه به ولايخفى عليك انه لايمكن مثل ذلك فى المعلول الاول على التقرير الذى قرره شارح الاشارات لانه ليس له عنده وجودان يكون احدهما علميا وصدوره عنه بالايجاب والآخر خارجيا وصدوره عنه بالاختيار بل له وجود واحد هو الخارجى وهو عين علمه تعالى والقول بان هذا الوجود الخارجى باعتبار انه علم صادر عنه بالايجاب وباعتبار انه موجود خارجى صادر عنه بالاختيار تعسف لايرتضيه الفطرة السليمة لان اعتبار كونه علما ليس وجودا آخر له حتى يصح كونه صادرا عنه بالايجاب بل اعتبار كونه علما هو بعينه اعتبار وجوده الخارجى فانه

---

الموجودات لتكون صفة حقيقية وهو محل نظر بل التحقيق انها من الامور الاعتبارية وجعلها كيفا انما يصح على مذهب الاشياخ لاعلى التحقيق الذى هو مبنى هذه الابحاث مع انه تعالى منزه عن الكيف والكم عندهم الا ان يقال ليس غرضه تطبيق الجواب على مذهبهم من كل وجه بل الغرض بناؤه على ماذهبوا اليه من ان علم الواجب بمعنى مبدأ الانكشاف صفة زائدة على الذات لاعين الذات كما ذهب اليه الحكماء فيكون ذلك المبدأ على جوابه هو تلك الصورة الوحدانية وان لم تكن صفة حقيقية وليس ذلك بابعد مما ذهب اليه الامام من ان علم الواجب تعالى من مقولة الاضافة التى هى من الامور الاعتبارية باتفاق المتكلمين (**قوله** ولايخفى عليك الخ) جواب سؤال مقدر نشأ من جوابه اذلما انجر جوابه الى ان الحوادث صادرة عن الواجب تعالى بالايجاب باعتبار وبالاختيار باعتبار آخر توهم ان يقال فكذا يجرى مثله فى المعلول الاول على الوجه الذى قرره شارح الاشارات فالملازمة المذكورة فى الوجه الثامن ممنوعة فدفعه بذلك وحاصله ان ماذكرناه باعتبار الوجودين احدهما الوجود العلمى لكل حادث فى ضمن العلم الاجمالى بالكل وهو باعتبار هذا الوجود صادر عن الواجب تعالى بالايجاب وثانيهما الوجود الخارجى وهو باعتباره صادر بالاختيار وماذكره باعتبار وجود واحد هو الوجود الخارجى ولا يكون الشئ باعتبار الوجود الواحد صادرا بالايجاب وبالاختيار معا ضرورة ان الوجود الواحد مترتب على ايجاد واحد فيلزم ان يكون الفاعل موجبا ومختارا فى فعل واحد وهو تناقض صريح فيثبت الملازمة الممنوعة القائلة بانه كلما كان المعلول الاول وعلم الواجب تعالى به شيئا واحدا فى الوجود الخارجى يلزم ان لايكون صدوره عن الواجب تعالى بالاختيار وقوله والقول بان هذا الوجود الخارجى الى آخره منع لعدم جريان مثله فى المعلول الاول مستندا بان ذلك الموجود الخارجى له اعتباران متغايران احدهما اعتبار كونه علما ومرآة لنفسه ومنشأ لانكشافه على مجرد آخر وثانيهما اعتبار كونه موجودا خارجيا يترتب عليه الآثار الخارجية فيجوز ان يكون بالاعتبار الاول صادرا بالايجاب وبالاعتبار الثانى بالاختيار وقوله تعسف لاترتضيه

(قوله ليس له عنده وجودان الخ) بل له وجودان احدهما عين وجود الواجب الوجود ولاصدور فيه لابالاختيار ولا بالايجاب والآخر خارجى وصدوره فيه عنه بالاختيار مسبوقا بالعلم وارادة هذا

بحسب هذا الوجود علم لكونه جوهرا مجردا غير غائب عن مجرد وليس له وجود
آخر بحسب هذا العلم فان الصورة العلمية هي بعينها الصورة الخارجية في العلم الحضوري
واعلم ان ماذكرناه جار على سياق مذهب المتكلمين اذ حينئذ يكون علمه تعالى غير

الفطرة الى آخره ابطال للسند المذكور وحاصله ليس الاعتباران المذكوران باعتبار
وجودين متغايرين حتى يجوز ذلك بل كلاهما باعتبار وجود واحد واجتماع الايجاب
والاختيار باعتبار وجود واحد تعسف اى خروج عن قانون العقل وباطل بداهة
بحيث يكون بطلانه من الفطريات فليس مراده ان احد الاعتبارين عين الآخر
كما توهم واورد عليه ما اورد من منع العينية بل مراده نفى ان يكون الاعتباران
المتغايران بحسب الوجودين وان تسامح في عباراته لانه مقتضى سوق كلامه ثم
يرد عليه ان دعوى البداهة في محل النزاع غير مسموعة فالاولى ان يبطله بلزوم
التناقض كما ذكرنا (**قوله** لكونه جوهرا مجردا الى آخره) اى لكون المعلول
الاول جوهرا مجردا عن المادة فلا مانع عن حضوره بذاته عند مجرد آخر ولذا قال
غير غائب عن وجود مجرد اى عن مجرد موجود اوعن وجود هو مجرد بناء على
ان وجوده تعالى عين ذاته عند الحكماء (**قوله** واعلم ان ماذكرناه) اى
في الجواب عن السؤال الثاني من كون الصورة الوحدانية الاجمالية عبارة عن صفة
العلم من الصفات الذاتية جار على سياق مذهب المتكلمين وانما لم يقل على مذهبهم
لما اشرنا من ان الصور العلمية ليست صفة حقيقية بخلاف صفة العلم عندهم لا لما قيل
ان مذهبهم ان العلم صفة زائدة ذات اضافة اواضافة بين العالم والمعلوم ولم ينقل منهم
انه امر اجمالي والمعلومات موجودة انتهى لان الصورة الاجمالية ذات اضافة ايضا
الا يرى ان الامام لما حكم استحالة التعلق بين العالم والمعدوم الصرف التجأ الى
القول بالوجود الذهني وجعل العالم متعلقا بالماهيات الموجودة بالوجود العلمي
وهي الصور العلمية ثم جعل العلم عبارة عن ذلك التعلق كما ذكره بعض المحققين
وكيف لا يكون الذات متعلقا بالصورة القائمة به وقد قالوا ان حال العاقل مع
الصورة العلمية المرتسمة فيه كحال المرآة مع الصورة المرتسمة فيها في ان هناك
ثلثة اشياء لا محالة الصورة وقبول المحل اياها والتعلق بين المحل والصورة والنزاع
في ان العلم اى الثلثة فمن ذهب الى الاول قال هو من مقولة الكيف ومن ذهب
الى الثاني قال من مقولة الانفعال ومن ذهب الى الثالث قال من مقولة الاضافة
والاصح من هذه المذاهب هو الاول لان العلم موصوف بالمطابقة واللامطابقة
وذلك الموصوف هو الصورة لا الانفعال ولا التعلق وجعل الوصف في قولنا
العلم المطابق للواقع جاريا على غير من هي له بمعنى مطابق الصورة بعيد ففي جعل
الشارح علم الواجب تعالى عبارة عن الصورة العلمية مراعاة على هذا المذهب
الاصح ايضا واما لزوم ان يكون علم الواجب بغير ذاته تعالى حصوليا فما لا بأس به

(قوله ان ماذكرناه الخ) وهو كون الممكنات موجودة في علمه تعالى وكون وجودها فيه عين علمه بها

ذاته ويكون الممكنات كلها موجودة فى علم الله تعالى على سبيل الاجمال ومعنى الاجمال كون العلم واحدا والمعلوم متعددا وهو علم بالفعل بجميع المعلومات لا بالقوة كما توهمه

ثم ان مراده على سياق مذهب المتكلمين فى مجرد كون الصفات زائدة على الذات لا عينها فلا يرد ان الاجمال ليس على سياق مذهبهم على ان القاضى من المتكلمين جوز العلم الاجمالى له تعالى فيكون على سياق مذهبهم فى الجملة وكذا الكلام فى اثباته على الوجود الذهنى ( قوله ومعنى الاجمال كون العلم واحدا ) بالفعل (والمعلوم متعددا ) بالقوة اذ التعدد بالفعل يحصل عند التفصيل والا فليس عدد اولى من عدد آخر بالتفصيل فاما ان يكون جميعا مفصلة فيجرى فيها برهان التطبيق ويلزم احد المحذورين اما تناهى المعلومات واما بطلان البرهان بالتخلف واما ان يكون جميعها بالاجمال ولما بطل الاول تعين الثانى وهذا هو مراد الشارح المحقق ( قوله وهو علم بالفعل الى آخره ) جواب سؤال مقدر نشأ من عنوان الاجمال اما السؤال فابطال سند الشارح فى الجواب عن السؤال الاول بان يقال لا يجوز ان يكون علم الواجب تعالى بجميع الاشياء بسيطا اجماليا والا لم يكن الواجب تعالى عالما بها بالفعل بل بالقوة لان العلم الاجمالى بالاشياء علم بها بالقوة لا بالفعل واللازم باطل مستلزم للجهل ببعض الاحوال تعالى شانه عن ذلك علوا كبيرا واما الجواب فبأن يقال لا نسلم انه علم بها بالقوة كيف وهو علم بالفعل كما تقرر فى الكتب العقلية اعلم انهم بعدما اجمعوا على ان العلم الحصولى لا يحصل الا عند حصول صورة المعلوم فى المدركة او فى آلاتها قسموه الى قسمين اجمالى وتفصيلى اما الاجمالى فهو بان يحصل الامور المتعددة بصورة واحدة غير متميزة الاجزاء التى هى صورها المخصوصة بها كما فى الحالة المتوسطة بين الحالتين اللتين احديهما قوة محضة واخرى فعل محض بلا ريب كمن علم مسئلة فغفل عنها ثم سئل ففصلها للسائل فانه قبل السؤل عالم بها بالقوة المحضة لعدم حصول صورتها فى المدركة بالفعل وعند التفصيل عالم بها بالفعل وعند السؤال وقبل التفصيل تحصل صورتها دفعة وهى المرتبة المتوسطة بين صرافة القوة وصرافة الفعل وحقيقتها حالة بسيطة اجمالية هى مبدأ التفاصيلها فتلك الحالة بالنسبة اليها فعل من وجه وقوة من وجه آخر واما التفصيلى فهو بان يحصل كل من الامور المتعددة بصورته المخصوصة به المميزة له عما عداه وانكر الامام الرازى العلم الاجمالى رأسا بوجهين الاول ان تلك التفاصيل ان كانت معلومة وجب ان يكون كل منها متميزا عما عداه فيكون التفصيلى حاصلا وان لم تكن معلومة لم يكن العلم بها حاصلا لا تفصيلا ولا اجمالا نعم ربما كان حالة من احوالها معلومة تفصيلا فما هو معلوم فهو مفصل وما ليس بمفصل ليس بمعلوم الثانى انه يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لامور مختلفة لان الصورة الواحدة لو طابقت امورا مختلفة كانت مساوية لها فى الماهية فيلزم ان يكون لتلك الصورة حقائق مختلفة فلا تكون صورة واحدة بل يجب ان يكون لكل واحد من الامور المتكثرة

( قوله ومعنى الاجمال كون العلم واحدا والمعلوم متعددا) وذلك بان يحصل الكل عند المدرك دفعة واحدة وبصورة واحدة متألفة من صور الاجزاء منحلة ومنفصلة اليها عند تحديق النظر ونظيره من الاحساسات ان يرى جماعة دفعة واحدة برؤية واحدة من غير تحديق البصر اليها ( قوله وهو علم بالفعل بجميع المعلومات) ضرورة حصول صورة كل واحدة منها عند المدرك فى ضمن صورة الكل المتألفة من

بعض المتأخرين من التمثيل الذى ذكروه من حال المجيب عن مسئلة يعلم جوابها اجمالا فانه يتبادر الى الوهم انه ليس علما بالفعل بل بالقوة القريبة فانه لو فرض ان الامر فى المثال كذلك فليس الحال فى الممثل له هكذا والغرض من المثال تقريب وتوضيح

صورة على حدة ولا معنى للعلم التفصيلى الا ذلك اعنى ان يكون للمعلومات المتكثرة صور متعددة بحسبها ينكشف كل معلوم بصورته ويمتاز عما عداه نعم قد يحصل تلك الصورة المتعددة تارة دفعة كما اذا تصور المركب باجزائه دفعة وتارة متعاقبة مرتبة فى الزمان كما اذا تصور اجزاؤه واحدا بعد واحد فان ارادوا بما ذكروا من الاجمالى والتفصيلى ذلك الذى ذكرناه من حصول الصورتين تارة دفعة وتارة مرتبة فلا نزاع فيه الا ان الاجمالى بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين القوة المحضة التى هى حالة الجهل وبين الفعل المحض الذى هو حالة التفصيل لان حاصله راجع الى ان العلوم قد تجتمع فى زمان واحد وقد لا تجتمع بل تتعاقب وبذلك لا يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم فكلتا الحالتين علم تفصيلى بحسب الحقيقة والخلاف فى التسمية باعتبار الاجتماع العارض للعلوم لا باعتبار اختلافها مقيسة الى المعلومات واجابوا عن الاول بان صور تلك التفاصيل حاصلة فى الذهن معا لكن العقل لم يحدق النظر الى كل واحد على حدة ولم يلتفت قصدا الا الى الجملة فاذا شرع فى المسئلة وقررها شيئا فشيئا واحدق النظر الى كل واحد من المعلومات التى فى تلك المسئلة حصل له فى العلم مرتبة اخرى مفصلة متميزة بالبداهة عن المرتبة الاولى ونظيرها تين المرتبتين من الاحساسات ان يرى جماعة دفعة ثم يحدق النظر اليها فانا نجد فى الاولى حالة اجمالية وبعد التحديق والامعان حالة اخرى تفصيل الاولى فالحالة الاولى شبيه بالعلم الاجمالى والثانية بالتفصيلى فان حال البصيرة بالنسبة الى مدركاتها كحال البصر بالنسبة الى ادراكاتها واجابوا عن الثانى بان المركب اذا علم بحقيقته حصل فى الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل حينئذ متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانها مع حصول صورها فى العقل كالمخزون المعرض عنه الذى لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وحصلها صارت مخطورة بالبال ملحوظة قصدا متميزة منكشفة بعضها عن بعض انكشافا تاما لم يكن ذلك الانكشاف حاصلا فى الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء فى الحالتين معا فظهر انه قد يتفاوت حال العلم بالقياس الى المعلوم وانه اذا كان المركب معلوما بحقيقته قصدا كان اجزاؤه معلومة حينئذ بلا قصد واخطار واذا حصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى واكمل من الوجه الاول فللعلم بالقياس الى معلومه مرتبتان احديهما اجمالى والاخرى تفصيلى كما ذكروا كذا فى شرح المواقف والشرح الجديد للتجريد حاصل الجواب عن الثانى على ما فى شرح المقاصد ان الحاصل فى الاجمالى صورة واحدة تطابق الكل من غير ملاحظة لتفاصيل الاجزاء وفى التفصيلى صور متعددة يطابق كل واحدة منها واحدا

صورها (قوله من التمثيل الذى ذكروه من حال المجيب عن مسئلة يعلم جوابها اجمالا) مثلوا العلم الاجمالى بعلم من علم مسئلة ثم سئل عنها فانه يحضر الجواب الذى هو تلك المسئلة فى ذهنه دفعة واحدة وقال الشارح الجديد للتجريد وليس ذلك بالقوة المحضة فان عنده حالة بسيطة هى مبدأ تفاصيل تلك المسئلة فلم يكن عالما بالقوة المحضة من كل وجه بل هى بالفعل من وجه وبالقوة من وجه آخر فانه علم بالفعل نظرا الى الجملة من حيث هى جملة وعلم بالقوة نظرا الى التفاصيل التى فى ضمنها انتهى (قوله فانه لو فرض ان الامر فى المثال كذلك الخ) اى لو فرض ان علم المجيب بالتفاصيل التى فى ضمن المسئلة علم بالقوة وليس الحال فى الممثل له وهو العلم الاجمالى كذلك بل هو العلم بالفعل وعدم مطابقة المثال للممثل له لا يضر لان الغرض منه توضيح الممثل له وتقريبه الى الفهم وذلك يحصل بالمناسبة فى الجملة ولا يجب فيه المطابقة واشار بقوله لو فرض وقوله يتبادر الى الوهم الى ان العلم المتعلق بتفاصيل المسئلة علم بالفعل ايضا وان هذا المثال مطابق للممثل له فى الواقع وتوهم بعض المتأخرين توهم

وقد حقق ذلك فى الكتب العقلية واما على مذهب الحكماء القائلين بان علمه تعالى عين ذاته فيبقى ان يكون تلك الممكنات الموجودة فى علم الله تعالى اهى قائمة بانفسها

من الاجزاء على الانفراد ثم انهم بعد ما اثبتوا قسم الاجمالى اختلفوا فى انه هل يجوز ثبوته للواجب تعالى ام لا جوزه القاضى والمعتزلة ومنعه كثير من اصحابنا وابوهاشم قال المصنف فى المواقف والحق انه ان اشترط فى العلم الاجمالى الجهل بالتفصيلى امتنع عليه تعالى والا فلا يمتنع اقول فمراد الشارح من البعض المتوهم من لا يجوز ذلك مستدلا عليه بانه كما كان العلم الاجمالى فينا مرتبة متوسطة بين صرافتى الفعل والقوة اى علما بالفعل من وجه وبالقوة من وجه آخر يلزم ان يكون فى الواجب تعالى كذلك فيمتنع ثبوته له تعالى لاستلزامه الجهل بالتفاصيل لكنه فينا مرتبة متوسطة كذلك كما يدل عليه ماذكروه فى بيان المجيب عن المسئلة حيث سلبوا الانكشاف التام والعلم الاكمل عن تلك المرتبة فمنع الشارح اولا بان كونه علما بالقوة بالنسبة الينا فى ذلك المثال ممنوع كيف وقد اشار المصنف فى المواقف الى ان الشخص المسئول عنه عالم باقتداره على الجواب وذلك العلم يتضمن علمه بحقيقة الجواب وقد اشرنا فيما سبق الى مايدل على كونه علما بالفعل من اقياسات الخفية الاجمالية فى البديهيات ولو سلم فلا يلزم ان يكون بالنسبة الى الواجب كذلك كيف وعلم الواجب تعالى ليس مجانسا لعلم المخلوق فضلا عن كونه مماثلا له وليس مراد الذين اوردوا ذلك المثال ان كل علم اجمالى فهو مرتبة متوسطة بين الصرافتين فان الحكماء ايضا اوردوه مع اجماعهم على ان علوم المبادى العالية بسيطة اجمالية وان جميع كمالاتها حاصلة لها بالفعل بل صرحوا بان ايراد ذلك المثال لمجرد التوضيح والتقريب الى الافهام فمن اورد على الشارح ههنا بان يقول ان اريد انه علم بالفعل من كل وجه فممنوع وان اريد انه علم بالفعل من بعض الوجوه وان كان علما بالقوة من وجه آخر فهو مع عدم ملايمته لقوله لا بالقوة لا يناسب فى مقام علمه تعالى فانه يستلزم القول بعدم انكشاف المعلومات فى الازل انكشافا تاما بل ناقصا تعالى شانه عن ذلك علوا كبيرا فقد توهم ان الشارح ههنا مستدل وكذا من توهم ان مراده من البعض المتوهم هو الشارح الجديد للتجريد فان كلامه فى العلم الاجمالى الحاصل للمجيب عن المسئلة وكونه مرتبة متوسطة مصرح به فى كتب الحكماء ايضا ولا يلزم عنه القول بان كل علم اجمالى كذلك ( **قوله** واما على مذهب الحكماء الى آخره ) جواب سؤال مقدر نشأ من قوله واعلم ان ماذكرنا جار الى آخره فانه لما دل على ان جواب السؤال الثانى جار على مذهب المتكلمين بحيث يندفع الوجه الثامن والسابع من الوجوه التى اوردناها ايضا ولا يبقى عليه محذور آخر على مذهبهم توجه ان يقال هل يجرى مثله على مذهب الحكماء بان يقال يجوز ان يكون لكل ممكن موجود وجودان احدهما خارجى صادر بالاختيار والآخر علمى صادر بالايجاب لا بالاختيار ليلزم التسلسل او التناقض وان كان ذلك الجواب

فاسد ( قوله وقد حقق ذلك ) اى وقد حقق كون العلم الاجمالى علما بالفعل فى الكتب العقلية فلا يعبأ لما يتبادر الى الوهم من كونه علما بالقوة القريبة من الفعل اوقد حقق كون الغرض من المثال هو التوضيح دون الاثبات بخلاف الشاهد فانه جزئى يذكر لاثبات القاعدة ( قوله اهى قائمة بانفسها

(مخالفا)

او بذاته تعالى كما هو مبسوط فى الشفاء ولم يتعرض لجوابه بل ردد بين الاحتمالات وقال
انه لايتجاوز الحق عنها ولم يتبين ان اى الاحتمالات هو الحق وقد تيسر لنا فى تحقيق
مذهبهم مقالة قدضاعت عنا ولم يتفق لنا اعادتها وعسى ان تيسر لنا بتوفيقه تعالى
فان قلت على ماذكرته من سياق مذهب المتكلمين يأبى الترديد المذكور فان الممكنات

---

مخالفا لما قرره الطوسى فدفعه بان يقال واما جريانه على مذهب الحكماء فهو وان كان
دافعا للسؤال الثانى وللوجهين المذكورين الا انه يبقى عليه محذور آخر على مذهبهم
بان يقال لوكان للممكنات وجودان كذلك لزم احد الفسادين اما المثل الافلاطونية
واما قيام الممكنات باعتبار الوجود العلمى بذاته تعالى فقوله اما قائمة بنفسها وهو
الامر الاول واما بذاته تعالى وهو الامر الثانى والكل باطل على مذهبهم ولا يمكنهم
القول بجواز ان يقوم الصورة الوحدانية الاجمالية بذاته تعالى والا لكان العلم بمعنى
مبدأ انكشاف المعلومات زائدا على الذات لاعين الذات وهو باطل على مذهبهم
( قوله ولم يتعرض لجوابه الى آخره ) قال بعض المحققين جزم الشيخ بالاحتمال
الثانى فى رسالة له فى علمه تعالى وهو الظاهر من عبارة الاشارات فقال العلم انما هو
الصورة المعلومة وهى مثال الامر الخارجى وذلك مطرد فى العلم القديم والحادث
وعلم البارى تعالى فعلم قديم مقدم على المعلول الخارجى فصور المعلولات حاصلة
له تعالى قبل وجودها ولايجوز ان يكون تلك الصور حاصلة عنده فى موضع آخر
فانه يستلزم الدور او التسلسل ولزم ان لايكون عالما له ولا اجزاء لذاته لانه يؤدى الى
تكثر ذاته ولم يكن صورا معلقة افلاطونية لما ابطلناه ولم يكن من الموجودات الخارجية
اذ العلم لايكون الا صورة فلم يبق من الاحتمالات الا ان يكون فى صنع الربوبية انتهى
وجزم فى الشفاء بعد الترديد وابطال الاحتمالات الاخر فقال وان جعلت هذه
المعقولات اجزاء ذاته عرض الكثرة وان جعلتها لواحق ذاته عرض انه من جهتها
لايكون واجب الوجود لملاصقة ممكن الوجود وان جعلتها امورا مفارقة لكل
ذات عرضت المثل الافلاطونية وان جعلتها موجودة فى عقل ما عرض ماذكرنا
قبل من المحال اى لزوم الدور او التسلسل فبقى ان تجتهد جهدك فى التخلص عن
هذه الشبهة وتحفظ ان يتكثر ذاته ولاتبال بان يكون ذاته مع اضافة ما ممكن الوجود
فانها من حيث هى علة لوجود زيد ليست بواجب الوجود بل من حيث ذاتها وتعلم
ان العالم الربوبى عظيم انتهى فما قيل ان الشيخ متحير فى علمه تعالى فظاهر عبارة
الاشارات انه صورة مجردة قائمة بذاته تعالى وتردد فى الشفاء وهم وكذا ماقاله المحقق
الدوانى فى شرح العقائد ظاهر عبارة الاشارات مشعر بانه صور قائمة بذاته لكن
صرح فى الشفاء بنفيه وهم ناش من قلة التدبر انتهى اقول فعلى هذا مذهب الشيخ
فى علمه تعالى بغيره من الممكنات والمعدومات هو بعينه ماذكره الشارح من جوابه
الجارى على مذهب المتكلمين فافهم ( قوله فان قلت على ماذكرته من سياق الى

---

او بذاته تعالى) اى اهى قائمة
بحسب وجودها فى علمه
تعالى بنفسها او بذاته
تعالى ضرورة امتناع كون
وجودها فيه عين علمه
تعالى الذى هو عين ذاته
تعالى على هذا المذهب

الموجودة فى علمه تعالى اماقائمة بانفسها اوبذاته تعالى * قلت على اصولهم لا بأس بقيام
الممكنات بحسب الوجود العلمى بذاته فان الممكنات بحسب هذا الوجود هو العلم وهى
فى هذا الوجود متحدة ويمكن ان يذهب الى الاحتمال الذى ابداه بعض المتأخرين

---

آخره ) لايخفى انه بعد ماسبق منه من ان الممكنات باعتبار الوجود العلمى عبارة
عن الصورة وهى لكونها علما من الصفات الذاتية لايأتى الترديد المذكور بل يكون
ماذكره من الجواب على سياق مذهب المتكلمين مخصوصا بالشق الثانى اعنى ان يكون
قائمة بذاته تعالى فالترديد المذكور قبيح الاان يقال تغافل عن ذلك لذكر جواب
آخر بما ابداه بعض المتأخرين بل لتوجيه المثل الافلاطونية على مافى بعض
النسخ كاستعرف وما توهمه بعضهم هنا من ان احتمال قيام الممكنات بانفسها احتمال
باطل مستلزم لكون الاعراض جواهر توهم فاسد لان الفرق بين الجوهر والعرض
باعتبار القيام بنفسه والقيام بالغير انما هو باعتبار الوجود الخارجى لاباعتبار الوجود
العلمى كما يدل عليه تعريفهما ولذا لم يلزم كون الجواهر اعراضا مع كونها قائمة
بالاذهان باعتبار الوجود العلمى ( قوله قلت على اصولهم لا بأس بقيام الممكنات
الى آخره ) لما عرفت من ان التحقيق ان توجد الماهيات بانفسها فى الاذهان لابامثالها
واشباحها وان الاشياء فى الخارج اعيان و فى الاذهان صور وان العلم على الاصح عبارة
عن الصورة التى هى صفة ذات اضافة كما عرفت فلا بأس على اصولهم التى هى عدم
كون الصفات عين الذات وان العلم صفة ذات اضافة اونفس تلك الاضافة فى قيام
الممكنات الموجودة فى علمه تعالى اى الصور العلمية حال كونها متحدة فى ذلك
الوجود العلمى وان كان بأس فى قيامها حال كونها متعددة الوجود بحسب الممكنات
فان تلك الصورة المتعددة غير متناهية فلا تكون ممكنة الوجود فضلا عن قيامها
بذاته تعالى فالقيام ههنا بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت لان تلك الصورة العلمية
المتحدة فى الوجود اعنى الصورة الواحدة الاجمالية لكونها عبارة عن العلم بمعنى
مبدأ انكشاف جميع المعلومات يكون ناعتا للواجب تعالى بانه عالم بجميع الاشياء نعم كون
الصورة العلمية ناعتة باعتبار كونها علما لاباعتبار كونها معلومة لكن لما كان العلم
والمعلوم متحدين ذاتا فيكفى كونها ناعتة فى الجملة ولايجب كونها ناعتة بكل اعتبار
فسقط الاوهام ( قوله وهى فى هذا الوجود متحدة الى آخره ) قدعرفت ان نفى
البأس يتوقف عليه ولك ان تقول من جملة اصول المتكلمين كون الصفات الذاتية
سبعة او ثمانية لاغير متناهية ( قوله ويمكن ان يذهب الى آخره ) كان الجواب الاول
باختيار الشق الثانى من الترديد ومنع بطلانه على مذهب المتكلمين وهذا الجواب
باختيار الشق الاول ومنع بطلانه يعنى ويمكن ان يقال نختار انها قائمة بانفسها فى هذا
الوجود العلمى الصادر عن الواجب تعالى بالايجاب لاقائمة بذاته تعالى بناء على ماابداه
بعض المتأخرين ولا نسلم بطلانه اذ يجوز ان يكون هناك صورة واحدة اجمالية صادرة

---

( قوله الى الاحتمال الذى ابداه بعض الخ ) وهو الفاضل القوشجى فى شرح التجريد حيث قال حصول الشئ فى الذهن لايوجب اتصاف الذهن به كما ان حصول الشئ فى المكان لايوجب اتصاف المكان به وكذا الحصول فى الزمان لايوجب اتصافه بالحاصل فيه وانما الموجب لاتصاف شئ بشئ هو قيامه به لاحصوله فيه ثم قال ماحاصله ان مفهوم الحيوان الحاصل فى الذهن كلى وجوهر ومعلوم والعلم القائم بالذهن المتعلق به جزئى وعرضى وصفة له

(قوله وهى فى هذا الوجود متحدة ) فلا يلزم من قيامها بحسب هذا الوجود بذاته تعالى تكثر صفاته الحقيقية

(قوله فلا قدح فيه الخ) نعم لو امكن هذا الحصول بدون القيام و بدون الوجود فى الخارج والحق ان الحصول الذى يستلزم الحضور عند المدرك مع كونه مغايرا له فى الوجود بدون القيام به او الوجود فى الخارج بنفسه او فى شئ آخر محال بداهة ولانم ان حصول الشئ فى الذهن من قبيل حصول الشئ فى المكان و الزمان والحكماء لايقولون بذلك والا فما امكن لهم .

(قوله من الفرق بين القيام بالعقل  والحصول فيه) قال الشارح الجديد للتجريد ان حصول الشئ فى الذهن لايوجب اتصاف الذهن به كما ان حصول الشئ فى المكان لايوجب اتصاف المكان به وكذا الحصول فى الزمان لايوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه وانما الموجب لاتصاف الشئ بالشئ هو قيامه به لاحصوله فيه ثم قال وبهذا التحقيق يندفع اشكال قوى يرد على القائلين بوجود الاشياء بانفسها لابصورها واشباحها فى الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد فى الذهن فانا نعلم يقينا ان هناك امرين احدهما موجود فى الذهن وهو معلوم وكلى و جوهر اعنى مفهوم الحيوان اذ المراد بالجوهر ماهية إذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع وثانيهما موجود فى الخارج وهو علم وجزئى وعرض فعلى طريقة القائلين بوجود الاشياء انفسها فى الذهن يشكل ان الموجود فى الخارج الذى هو علم وجزئى وعرض من الكيفيات النفسانية ماهو اذ ليس هناك على هذه الطريقة الامفهوم الحيوان الذى هو موجود فى الذهن وقائم به ومعلوم وعلى تحقيقنا هذا نقول ان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل فى الذهن فحينئذ يقوم بالذهن كيفية نفسانية وهو العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئى لكونه قائما بنفس شخصية ومتشخص بتشخصات ذهنية وهو موجود فى الخارج واما الموجود فى الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل فى الذهن وهو كلى وجوهر ومعلوم انتهى وحاصل القدح الذى اورده الشارح فى حاشيته عليه هو ان هذا اثبات مذهب ثالث فلابد من بيانه بالدليل (قوله وقدحنا فيه) على ماذكرناه دفع لما يقال

من الفرق بين القيام بالعقل والحصول فيه ويقال ان الممكنات حاصلة فى العقل وليست قائمة به وقدحنا فى هذا على ماذكرناه فى بعض تعليقاتنا انما هو من حيث انه قد ذكره بعضهم بطريق الدعوى ولادليل له عليه واما بحسب الاحتمال فلا قدح فيه

عن الواجب تعالى بالايجاب ويكون علمه تعالى القائم بذاته على مذهب المتكلمين او ذاته تعالى على مذهب الحكماء متعلقا بتلك الصورة الاجمالية الموجودة فى علمه تعالى لئلا يلزم التعلق فى الازل باللاشئ المحض فلا يرد ماقيل ان تلك الصور القائمة بانفسها غير متناهية فيجرى فيها برهان التطبيق ويلزم تناهى المعلومات لان مدار جريانه على تمايز الآحاد سواء كانت قائمة بذات الواجب اوبانفسها فى علمه تعالى ولا ماقيل ان الممكنات الحاصلة فى علمه تعالى على هذا الاحتمال ليست متحدة مع العلم بل هى المعلومات فقط فيرد عليه مثل مامر من ان هذا الوجود العلمى صادر عن الواجب تعالى وهو فاعل مختار فيلزم الدور او التسلسل او التناقض والمراد من بعض المتأخرين الشارح الجديد للتجريد حيث اجاب عن ايراد المتكلمين على الوجود الذهنى بانه لو وجد السواد والبياض والزوجية والفردية فى الذهن لكان الذهن اسود اوابيض اوزوجا او فردا فقال الجواب الحاسم هو الفرق بين الحصول فى الذهن و القيام به فان حصول الشئ فى الذهن لايوجب اتصاف الذهن به كما ان حصوله فى المكان والزمان لايوجب اتصافهما بالشئ الحاصل فيهما ثم قال وبهذا التحقيق يندفع اشكال قوى يرد على القائلين بوجود الاشياء بانفسها لابصورها واشباحها فى الذهن وهو ان كون الصورة العقلية علما وعرضا قائما بالنفس والمعلوم جوهرا مثلا انما يصح على مذهب الشيخ لاعلى مذهب التحقيق انتهى مآلا (**قوله** وقدحنا فيه) بقوله ان هذا اثبات مذهب ثالث فلابد من بيانه بالدليل لابما فى الحاشية القديمة حيث قال قد صرحوا بقيام الحاصل فى الذهن به فلا يصلح ماذكره توجيها لكلامهم كما قيل والا اوجب هناك ان يقول وقدحنا فيه من جهة انه غير صالح لتوجيه كلامهم لامن جهة انه باطل فى نفسه وهذا جواب سؤال مقدر بانه كيف تذهب الى هذا الاحتمال وقد قدحت فيه فاجاب بان قدحنا فيه هناك بطريق المنع والمنع لايفيد بطلان الممنوع فى الواقع ونحن هنا فى مقام المنع ويكفيه الاحتمال نعم لوكان قدحنا هناك بطريق الاستدلال او كنا هنا فى مقام الاستدلال لم يمكن الذهاب اليه ههنا كما لايخفى (**قوله** ولادليل له عليه)

الاستدلال على بساطة النفس ببساطة الحاصل فيها ( قوله ولا يمكن حمل المثل الخ ) المثل الافلاطونية فى مبحث العلم الصور العلمية الالهية القائمة بانفسها وفى باب تفصيل العوالم فان المثال المتوسط بين عالمي الغيب والشهادة وفى مبحث اثبات الصور النوعية الجواهر المجردة المسماة بارباب الانواع وفى مبحث الماهية الازلية والابدية المتمايزة عن الافراد ولعل مراده وجود الماهية المجردة عن عوارضها المادية وقال الشيخ ابو نصر الفارابي فى كتاب الجمع حيث بين رأى الحكيمين انه لاخلاف بينهما الا فى اللفظ لان الموجودات معقولة للمبدأ الاول وذلك بان يكون صورها حاضرة عنده ولما استحال التغير على المبدأ الاول كانت تلك الصور باقية بعيدة عن التغير والتبدل فتلك الصور هى التى يسميها افلاطون بالمثل انتهى كلامه ونقل عنه انه قال ان للعالم مبدعا محدثا ازليا لم يزل ولا يزال كان فى الازل ولم يكن فى الوجود رسم ولا ظلل الامثال عند البارى تعالى ومراده من المثل فى مبحث الصور النوعية ان ﴿ ٦٠ ﴾ لكل نوع من الاجسام عقلا مجردا عن المادة قائما بذاته يدبر امره ويفيض عليه كمالاته وهو كلى ذلك النوع اما بمعنى انه اصله او بمعنى انه لامقدار له ولا بعد ولا جهة او بمعنى ان نسبته الى جميع اشخاص نوعه المادى على السواء فى اعتنائه بها ودوام فيضه عليها ولا تظنن ان الحكماء الكبارا ولى الايدى والابصار ذهبوا الى ان الانسانية لها عقل هو صورتها الكلية وهو موجود بعينه فى الكثيرين فكيف يجوزون ان يكون شىء ليس متعلقا بالمادة ويكون فى المادة ثم يكون شىء واحد بعينه فى مواد كثيرة واشخاص لاتحصى على ماذكره صاحب الاشراق الحكمى السهروردى (قائمة)

وانت خبير بانه لو اجرى هذا الاحتمال على مذهب الحكماء ايضا لم يبعد وحينئذ يكون الممكنات موجودة فى علمه الذى هو عين ذاته ولاتكون قائمة به ولا يمكن حمل المثل الافلاطونية على ذلك

بين الحصول فى الذهن والقيام به فرق لزم محذورات لايمكن التخلص عنها الا بذلك اى لادليل يعتد به فلا يرد ان فى كلام البعض اشارة الى دليل بان يقال لو لم يكن الفرق ولذا سماه تحقيقا موجبا للدعوى وعليه يبتنى قوله قد ذكره بطريق الدعوى ( قوله وانت خبير الى آخره ) قد اشرنا الى طريق الاجراء بان تكون الذات الذى هو عين العلم بمعنى مبدأ انكشاف المعلومات متعلقا بتلك الصورة الوحدانية الصادرة عن الذات بطريق الايجاب الموجودة فى علمه تعالى الغير القائمة بذاته تعالى فلا محذور فيه فحينئذ يجرى جواب السؤال الثانى على سياق مذهب الحكماء ويندفع ذلك السؤال عنهم ايضا كما اشار اليه بقوله وحينئذ يكون الممكنات الخ وانما اشار الى بعده بقوله لم يبعد اى لم يبعد كل البعد لانه احتمال لم يذهب اليه احد من الحكماء وان كان ممكنا فى نفسه ( قوله ولا يمكن حمل الخ ) جواب سؤال مقدر بابطال توجيه كلام المتكلمين والحكماء بذلك اى بما ابداه بعض المتأخرين بانه لو جاز ذلك لم يكن وجه لاتفاقهم على بطلان المثل الافلاطونية اذ يمكن حملها على المثل الافلاطونية فاجاب بانه لايمكن حملها على ذلك لان المثل الافلاطونية صور معلقة موجودة فى الخارج

من ان الذهاب الى هذا الاحتمال انما يتيسر لو لم يكن هذا الاحتمال مقدوحا فيه وليس كذلك ووجه الدفع ان القدح فيه ليس لكونه باطلا غير محتمل بل لكونه دعوى بلا دليل والقدح بهذا الوجه لايقدح فى امكان الذهاب اليه ( قوله ولا تكون قائمة به ) فلا يلزم ان يكون له تعالى صفة ثبوتية زائدة على ذاته ولا ان يكون فاعلا وقابلا بالنسبة الى شىء ( قوله ولا يمكن حمل المثل الافلاطونية على ذلك ) اى على الممكنات الموجودة فى علمه تعالى اى على صورها الحاصلة فى علمه تعالى حتى يلزم من قول الحكماء بوجود الممكنات فى علمه تعالى قائمة بانفسها قولهم بالمثل الافلاطونية مع كونهم نافين لها وذلك لان المثل الافلاطونية صور معلقة موجودة فى الخارج قائمة بانفسها غير حاصلة فى مشعر من المشاعر وهذه صور غير موجودة فى الخارج حاصلة فى علمه تعالى وان كانت قائمة بانفسها

والدليل الذي ذكر في نفيها انما يتوجه اذا قيل بوجودها في الخارج كما لايخفى

قائمة بانفسها غير حاصلة في مشعر من المشاعر اى موجودة بالوجود الخارجي لابالوجود العلمي وماذكرنا صور موجودة بالوجود العلمي وان كانت قائمة بانفسها فلابأس في تجويز احديهما دون الاخرى ولما توجه ان يقال ان الصور الموجودة بالوجود العلمي وان كانت مغايرة للمثل الافلاطونية لكن الدليل الذي اوردوه في ابطال المثل الافلاطونية جار في بطلان تلك الصور ايضا فلا يجوز شيء منهما عند الفريقين فاجاب عنه بقوله والدليل الذي ذكر في نفيها انما يتوجه نحو بطلانها اذا قيل بوجودها اى بوجود مطلق الصور القائمة بانفسها في الخارج لااذا قيل بوجودهـا في العلم ولايخفى ان ارجاع ضمير وجودها الى مطلق الصـور بعيد بل الظـاهر انه راجع الى المثل الافلاطونية والملائم له مافي بعض النسخ من قوله ويمكن حـل المثل الافلاطونية باثبات الامكان لابسلبه فعلى هذا يكون هذا القول منه توجيها للمثل الافلاطونية وجوابا عن ذلك السؤال المقدر بان ابطالهم بزعم كونها موجودات خارجية لامطلقا اذ ليست باطلة على تقدير كونها موجودة بالوجود العلمي وان قصد ابطالها ايضا بالدليل الذي ذكروه في نفي المثل الافلاطونية فنقول انمـا يجرى في بطلانها على تقـدير كونها موجودة في الخارج لاعلى تقدير كونها موجودة بالوجود العلمي ايضا ويؤيد النسخة الاولى مااشتهر من ان المتألهين كافلاطون وغيره اثبتوا اربعة عوالم من الاعيان الموجودات * احدها عالم الغيب المطلق وهو الحضرة الالهية والآخر عالم الشهاده وهو عالمنا هذا من الاجسـام والجسمانيات المشهودة وبينهما عالمان آخران احدهما قريب من عالم الغيب وهو عالم العقول والانوار والنفوس النـاطقة والفلكية من هذا العالم لكونها مجردات * وثانيهما قريب من عالم الشهادة بما يشاهد في النوم واليقظة في المرايا وسائر الاجسام الصيقلة وهو عالم المثال كما سبق تفصيله ويؤيد النسخة الثانية ماذكره شارح المقاصـد في بحث الماهية من انه قال الفـارابي في كتاب الجمع بين رأى افلاطون وارسطو ان المثل الافلاطونية اشارة الى ان للموجودات صورا علمية في علم الله تعالى باقية لاتتبدل ولاتتغير اصلا بقي هنا كلام هو ان الوجود والتشخص لما كانا متلازمين بل متحدين في التحقيق كما سبق نقله من الشـارح فيستحيل وجود الماهية المجردة عن كل عارض مشخص سواء كان ذلك الوجود خارجيـا اوعلميا فالدليل الذي ذكروه في نفيها يدل على نفيها مطلقا ولذا اطلق الشيخ كلامه حيث قال في الشفاء وان جعلتها امورا مفـارقة لكل ذات عرضت المثل الافلاطونية كما نقلناه والجواب عن هذا الاشكال يحتاج الى نوع بسط هو ان الماهية قد تؤخذ بشرط العوارض وتسمى ماهية مخلوطة وبشرط شيء وقد تؤخذ بشرط التجرد عن جميع العوارض وتسمى ماهية مجردة وبشرط لاشيء وقد تؤخذ لابشرط شيء من وجود العوارض وعدمها وتسمى الماهية المطلقة ولابشرط شيء ولاشك في وجود القسم

(قوله والدليل الذي ذكر في نفيها الخ) ولايخفى عليك ان الصور العلمية ســواء كانت موجودة في الخـارج اوفي الذهن وسواء كانت قائمة بانفسـها اوبذاته تعالى عنه لامحالة ممكنة الوجود مسبوقة الصدور بالعلم فعلمه بها اما بصور اخرى فيلزم التسلسل المستحيل اوبذاته فليستغن به عن اثبـات الصور القـائمة بذاته تعـالى اومابانفسها هذا

(قوله والدليل الذي ذكر في نفيها الخ) اشارة الى دفع مايتوهم ان الممكنـات الموجودة في علمه كقائمة بانفسها وان كانت مغايرة للمثل الافلاطونية لكن الدليـل الذي ابطل به الحكماء المثل الافلاطونية يجرى في ابطالها ايضـا فلايمكن اجراء هـذا الاحتمال الذي ابداه بعض المتأخرين على مذهب الحكماء اصـلا ووجه الدفع ان جريانها فيها انما يتأتى اذا قيل لوجود صورها في علمه تعـالى وجودا عينيا اما اذا قيل بوجودها فيه وجودا ذهنيا وظنيا فلا

على من له ادنى دراية وهذا اقرب مما قيل ان علمه بالممكنات منطوفى علمه بذاته

الاول خارجا وذهنا ولا فى عدم وجود القسم الثانى اعنى الماهية المجردة خارجا واختلف فى وجودها فى الذهن فقال بعضهم يمتنع وجودها فى الذهن ايضا لان الكون فى الذهن من العوارض الذهنية وقال بعضهم يجوز وجودها فى الذهن اذا قيدت بالتجرد عن العوارض الخارجية وقد ذهب المحقق الطوسى الى ان الماهية المجردة عن جميع العوارض الخارجية والذهنية موجودة فى الذهن لا بمعنى انها مجردة عنها فى الواقع كيف ووجودها فى الذهن من العوارض الذهنية بل بمعنى ان للعقل ان يعتبر عدم كل شئ حتى عدم نفسه ولا حجر فى التصورات فيجوز ان يتصور الماهية مجردة عن جميع العوارض حتى عن الكون فى الذهن وان كانت هى مقرونة بها واعترض عليه بان ذلك لا يقتضى كونها مجردة بل غاية الامر ان العقل قد تصورها كذلك تصورا غير مطابق والجواب عن هذا الاعتراض على ما ارتضاه الشارح الجديد والشارح المحقق هناك ان المراد من وجودها فى الذهن ان يكون لها وجود فى العلم سواء كان ذلك العلم مطابقا اوغير مطابق اذا تقرر هذا فنقول المثل الافلاطونية هى بعينها الماهيات المجردة عن جميع العوارض الخارجية والذهنية ولما جاز وجودها فى العلم دون الخارج اندفع ذلك الاشكال واتضح عدم توجيه الاستدلال واطلاق الشيخ مبنى على عدم تجويز ما ابداه البعض واقول على هذا يلزم ان لا يكون علم الواجب تعالى بتلك الماهيات المجردة مطابقا تعالى شانه عن ذلك علوا كبيرا فلا يجوز ان يكون موجودة فى علمه تعالى وان جاز ان يكون موجودة فى الاذهان السافلة التى لا محذور فى عدم مطابقة علومها الا ان يقال المراد هنا من عدم مطابقة العلم عدم مطابقة الصورة لذات الصورة لا للواقع كيف والصورة المأخوذة فى تعريف العلم بالشئ فى الواقع اعم من الصورة المطابقة لذى الصورة وغير المطابقة والا لم يكن العلم باجتماع النقيضين وغيره من الممتنعات علما مطابقا للواقع ولك ان تقول مراد الشارح هنا ان جميع الماهيات موجودة فى علمه تعالى بصورة واحدة اجمالية قائمة بذاتها لا بذات الواجب وتلك الصورة تحل الى جميع المعلومات جزئيات كانت اوكليات ماهيات مطلقة اومخلوطة اومجردة فليتأمل فى هذا المقام ( قوله وهذا اقرب الخ ) اى توجيه كلام الحكماء بما ابداه بعض المتأخرين اقرب مما قيل فى التوجيه ان علمه تعالى الخ وبيان ذلك ان الحكماء اثبتوا له تعالى علما اجماليا بجميع الاشياء دفعة من غير صورة قائمة بذاته تعالى وعلوما تفصيلية مرتبة هى ذوات العقول المرتبة والصورة القائمة بها وحيث اوردعليهم بان ذلك العلم الاجمالى محال لان العلم ولو اجمالا لكونه موجبا للاضافة بين العالم والمعلوم يقتضى عالما ومعلوما ولا معلوم قبل مرتبة العلم التفصيلى الذى اوله المعلول الاول لا ذاته وهو ظاهر ولا صورته والا لكانت قائمة بذاته تعالى اذ لا موجود فى تلك المرتبة سوى ذاته تعالى وقد اجابوا عن ذلك اجابوا عن ذلك الايراد ان ذاته تعالى يقوم مقام المعلومات فى ذلك العلم الاجمالى فعلمه

( قوله وهذا اقرب مما قيل ان علمه تعالى الخ ) اى ما قلنا من ان علمه تعالى بالممكنات لكونها موجودة فى علمه تعالى الذى هو عين ذاته غير قائمة به اقرب الى التحقيق مما قيل ان علمه تعالى بها منطوفى علمه تعالى بذاته بمعنى ان علمه تعالى بذاته علم اجمالى بها لان العلم بالعلة هو بعينه العلم بمعلولاته اجمالا

لان ذاته على ماهو عليه من الصفات معلومة له تعالى و من جملة تلك الصفات انه مبدأ للممكنات على الترتيب الواقع فيها فيعلم انه مبدأ لها

تعالى بذاته منطو على علمه بجميع الممكنات اجمالا فرده الشارح المحقق بانه باطل خارج عن طور العقل بل الجواب المعقول هو توجيه كلامهم بما ابداه بعض المتأخرين من كونه تعالى عالما بجميع الاشياء دفعة بصورة واحدة اجمالية حاصلة فى علمه تعالى غير قائمة بذاته تعالى فلا يلزم امتناع العلم الاجمالى ولا قيام الصورة بذاته تعالى كما هو مذهبهم لكن على هذا يكون المعلول الاول هو تلك الصورة المنحلة الى العقول وغيرها لا العقل الاول وهو مخالف لمذهبهم لو فرض انه اول اعيان الموجودات الممكنة فلا يكون الواجب بالنسبة اليه علة تامة بسيطة بل مع تلك الصورة وهو خلاف مذهبهم ايضا واعلم ان ايراد ماقيل ههنا ليس لمجرد ابطاله بمناسبة التوجيه المذكور بل الغرض من ايراده ابطاله من جهة انه جواب آخر عن سؤاله الثانى السابق على مذهب الحكماء بدل قوله وانت خبير الخ وحاصل ذلك الجواب انا لانسلم ان ذلك العلم الاجمالى صادر عن الواجب ليلزم الدور اوالتسلسل او التناقض على تقدير كونه صادرا بالاختيار بل ذلك العلم الاجمالى البسيط عين الذات وهو كاف فى صدور جميع الممكنات بالاختيار لما قيل من حديث الانطواء فلا محذور فلك ان تقول معنى قوله وهذا اقرب ان توجيه كلام الحكماء بما ابداه البعض لدفع السؤال الثانى من السؤالين على مذهب الحكماء اقرب من ايراد ماقيل هنا لدفعه وعلى التقديرين فحمل مراده على كون ماقيل باطلا خارجا عن طور العقل مبنى على حمل قوله وهذا اقرب على معنى ان ماقيل ابعد عن الحق على نحو قولهم الشتاء ابرد من الصيف اى اشد فى برودته من الصيف فى حرارته بقرينة ان ماورده عليه مبطل له بحسب الظاهر وحينئذ يكون قوله ولايخفى بعده بمعنى بعده عن الحق واما اذا حمل الاقرب على ظاهره المفيد لقرب ماقيل فى الجملة والبعد على البعد من القبول بحسب الظاهر ففى كلامه دلالة على توجيه ماقيل بماقيل مرادهم من الانطواء كانطواء النواة على الشجر النابت منها والنطفة على الانسان وهو موافق لماذهب اليه الصوفية المرضى عنده واشار اليه فى كتابه المسمى بالزوراء حيث قال ليس المعلول مباينا لذات العلة ولا هو لذاته بل هو بذاته لذات العلة شأن من شؤنه ووجه من وجوهه وحيثية من حيثياته الى آخر ماقال مما هو خارج عن طور العقل وليس الخروج عن طوره مبطلا للكلام عندهم وان كان مبطلا عند اهل الظاهر ففى قوله اذا المعقول رعاية لكلا الجانبين وانما كان التوجيه المذكور اقرب لان الخطاب هنا مع اهل الظاهر ( **قوله** لان ذاته على ماهو عليه ) فى حد ذاته ( من الصفات ) الانتزاعية التى هى عين الذات ( معلومة له تعالى ) يعنى انه تعالى يعلم ذاته من حيث هو هو ومن حيث كونه حيوة وعلما وقدرة ومبدأ للممكنات ( ومن جملة تلك الصفات انه مبدأ للممكنات على الترتيب الواقع فيعلم انه مبدأ لها ) قد سبق ان ليس المراد

فيعلمها بعلمه بذاته من غير ان يؤدى الى كثرة فى ذاته وصفاته فانه يعلمها اجمالا فى ضمن علمه بذاته كما انا نعلم ذاتنا بالعلم الحضورى حيا قادرا عالما والا لم يكن عاملنا بذاتنا على ماهى عليه وذلك لان كون العلم بالعلة هو بعينه العلم بالمعلول من دون حصول المعلول وصورته مع ان المعلول مباين للعلة لايخلو عن كدر اذا لمعقول من العلم الاجمالى هو ان يكون العلم بالكل دفعة واحدة وينحل الى المعلول

---

من المبدئية هذه النسبة المتأخرة عن الطرفين كما توهمه من قال ليس علمه بالممكنات بواسطة علمه بالمبدئية بل الامر بالعكس لان التصديق بانه مبدأ يتوقف على تصور الموضوع والمحمول هنا اعنى المبدئية لكونه نسبة بين الواجب والممكنات يتوقف تصوره على تصور الممكنات فالعلم بالممكنات سابق على العلم بالمبدئية تصورا وتصديقا بل المراد خصوصية ذات العلة مع كل معلول فى الواقع ولما كان العلم بالعلة تصورا كان او تصديقا مستلزما للعلم بالمعلول عندهم فمرادهم هنا ان تصور ذاته بكل اعتبار يستلزم تصورات جميع المعلولات من الجواهر واحوالها ومنشأ الاستلزام تصور ذاته من حيث الخصوصيات لامن حيث هو هو ولامن حيث كونه حيوة اوعلما اوقدرة الى غير ذلك ولما كان بعض التصورات مستلزما للتصديق وان لم يكن كاسباله فبمجرد تصور ذاته من حيث الخصوصيات يلزم ان يعلم جميع الممكنات واحوالها دفعة تصورا وتصديقا بحيث لو وقعا فى العلم الحصولى التفصيلى كان التصورات متقدمة على التصديقات وهذا معنى قوله فيعلمها بعلمه بذاته من غير ان يؤدى الى كثرة ذاتية اواعتبارية فى ذاته وصفاته ( **قوله** كما انا نعلم ذاتنا) اى كما ان النفس الناطقة تعلم ذاتها بالعلم الحضورى المتعلق بذاتها حيا اى دراكا فعالا فان الحيوة عند الحكماء كون الذات دراكا فعالا كما يأتى عالما قادرا والا اى لو لم يكن النفس عالمة بذلك لم يكن علمها بذاتها على ماهى من الصفات واللازم باطل وفيه منع ظاهر الا ان يقال تلخيص مراده ان علم النفس بذاتها الحضورى الاجمالى الذى هو حالة بسيطة اجمالية عند اشتغالها بامور خارجية منطوعلى العلم ببعض صفاتها والالم يكن عالمة بشئ من الصفات فى تلك الحالة الاجمالية واللازم باطل ضرورة انها عالمة بكون ذاتها حيا عالما قادرا فى جميع الاحوال وان لم تكن عالمة ببعض ماهى عليه من كونها جوهرا اوعرضا اوغيرهما فيندفع معه ان يقال يجوز ان يكون علم النفس بتلك الصفات بعلم آخر مستقل لافى ضمن علمها بذاتها ( **قوله** وذلك) اى كون التوجيه المذكور اقرب مما قيل لاجل ان كون العلم بالعلة هو بعينه العلم بالمعلول من دون حصول المعلول وصورته اى من غير ان يحصل شئ من ذات المعلول وصورته العلمية فى ذات العلة ( مع ان المعلول مباين للعلة ) اى ليس عينها ولاجزءها ولاصفة حالة فيها لايخلو عن كدر واختلاط بطلان اى ليس بصاف عن البطلان لان المعقول من العلم الاجمالى منحصر فى ان يكون العلم الواحد متعلقا بالكل دفعة وينحل ذلك العلم الى العلوم التفصيلية المتعلقة باجزاء ذلك الكل

(وذلك)

بالاجزاء وينفصل اليها وليست المعلولات مما يحل اليها العلة فذلك يفضى الى ان يكون العلم باحد المتضايفين المشهورين هو بعينه العلم بالمتضايف الآخر ولايخفى

وذلك الانحلال ممكن فيما كان العلم الاجمالى علما حصوليا اجماليا اى صورة واحدة اجمالية تنحل الى صور تفصيلية كاصورنا لانها كان علما حضوريا بذات العلة وذوات المعلولات والالزم انحلال ذات الواجب الى ذوات الممكنات لكون العلم الحضورى عين المعلوم بحسب الوجود الخارجى وذلك محال قطعا واذا لم يكن العلم الاجمالى بالممكنات بقيام صورتها الاجمالية بذات العلة ولا بانحلال ذات العلة الى ذواتها فلو تحقق العلم الاجمالى بالعلم بذات العلة فانما يحقق بان يكون العلم باحد المتضايفين اى العلة عين العلم بالمضاف الآخر اى المعلول وذلك باطل قطعا وحاصل الايراد ان ماقيل باطل اذلو كان علم الواجب بذاته علما اجماليا حضوريا بالممكنات من غير قيام صورتها بذاته تعالى يلزم احد الامرين اماانحلال ذات الواجب تعالى الى ذوات الممكنات واما ان يكون العلم باحد المتضايفين عين العلم بالمضايف الآخر والكل باطل ولما بطل ماقيل بطل السند المبنى عليه وتضمن ابطاله نقضا الدليل ماقبل بانه مستلزم لاحد هذين الفسادين كمالا يخفى ولم يتعرض باحتمال انحلال صفة غير الصورة الى الممكنات مع ان قوله مع ان المعلول مباين الى آخره شامل له اذ على هذا لايكون العلم الاجمالى بالممكنات العلم بذات الواجب بل العلم بتلك الصفة وهو خلاف ماصرح فيما قبل وايضا لاصفة زائدة عندهم وبهذا البيان ظهر اندفاع ماورد على قوله وليست المعلولات مما ينحل اليها العلة من انه ليس الكلام فى العلة والمعلول بل فى العلم بها وظهر فساد الجواب عنه بان فى كلامه تسامحا والمراد ليس العلوم بالمعلولات مماينحل اليها العلم بالعلة اذلاتسامح فى كلامه والا كان ذلك القول ممنوعا اذلا دليل على عدم انحلال العلم الى العلوم سوى لزوم انحلال ذات العلة الى ذوات الممكنات فى العلم الحضورى نعم يرد على الشارح انهم لم يدعوا العينية بل الانطواء وكيف يدعون كون العلم بذات الواجب عين العلم بالممكنات مع ان ذاته تعالى من جملة المعلومات بالعلم الاجمالى الا ان يقال لما حمل الشارح الانطواء فى كلامهم على معنى الاشتمال كاشتمال الكل على الاجزاء فلايتصور كون العلم بالذات منطويا على العلم بالممكنات بهذا المعنى الابان يكون العلم بالذات ببعض الحيثيات عين العلم بالممكنات اذ العلم بالذات وان كان واحدا فى الواقع الاان العقل ينزع هناك اعتبارات مختلفة بحسب الصفات فقولهم بالانطواء ناظر الى العلم بالذات بجميع الحيثيات المنتزعة وقول الشارح بالعينية ناظر الى العلم بالذات من حيث المبدئية فلا تدافع بينهما ( **قوله** باحد المتضايفين المشهورين ) ان كان التقابل بين الصفتين كالابوة والبنوة والعلية والمعلولية وكالسواد والبياض والعلم والجهل يسمى حقيقيا وان كان بين الموصوفين كالاب والابن والعلة

( قوله فذلك يفضى الى ان يكون العلم باحد المتضايفين المشهورين الخ ) يعنى لاعلاقة تصلح ان تجعل مصححة وموجبة لكون العلم بالعلة بعينه علما بالمعلول سوى التضايف المشهور الذى بينهما وكونه موجبا لذلك يفضى الى ان يكون العلم باحد المتضايفين المشهورين مطلقا سواء كان بينهما علاقة العلية والمعلولية اولايكون علما بالمضايف الآخر وهو

بعده فان قلت العلم بالعلة سبب للعلم بالمعلول كما هو المشهور بخلاف سائر المتضايفات قلت لو سلم انه كذلك فلا نسلم ان العلم بها عين العلم بالمعلول والمطلوب ههنا ذلك لانا نريد

والمعلول وكالاسود والابيض والعالم والجاهل يسمى مشهوريا (قوله فان قلت العلم بالعلة سبب للعلم الى آخره) اعلم انه لما كان ذكر ماقيل جوابا عن السؤال الثانى بمنع صور العلم الاجمالى السابق على الاختيار مستندا بجواز ان يكون ذلك العلم الاجمالى عين الذات بناء على ماقيل من حديث الانطواء وكان رد الشارح ابطالا لذلك السند بابطال ماقيل ومتضمنا لنقض دليله بانه مستلزم لاحد الفسادين اما انحلال ذات الواجب الى ذوات الممكنات او ان يكون العلم باحد المتضائفين عين العلم بالمتضايف الآخر على ماأشرنا اورد ههنا بتحرير المراد معارضة لدليل ابطال السند متضمنة ايضا للجواب عن النقض الضمنى اما المعارضة فبان يقال لاينحصر المعقول من العلم الاجمالى فيما ذكرت بل قد يحصل بان يكون العلم بذات الواجب سببا مستلزما للعلم بجميع الممكنات كما اشار اليه الطوسى حيث جعل علم الواجب بذاته علة للعلم بالمعلوم الاول واشاروا اليه حيث جعلوا ذلك العلم الاجمالى اعنى علم الواجب تعالى بذاته عناية ازلية سابقة على جميع الممكنات ومبدأ خلاقا لها وهو المراد هنا وبه يتم الدليل والمدعى لان العلم بالعلة سبب مستلزم للعلم بالمعلولات وكلما كان كذلك يلزم ان يكون علمه تعالى بذاته منطويا على علمه بجميع الممكنات فلا كلام فى صحة ماقيل ولا فى صحة السند المبنى عليه واما الجواب عن النقض الضمنى فبان يقال ذلك الدليل انما يستلزم احد الفسادين ان لو انحصر المعقول من العلم الاجمالى فيما ذكرت وذلك ممنوع لجواز ان يكون العلم السبب للعلم بالكل علما اجماليا بجميع الممكنات ايضا والحاصل ان عدم انحصار المعقول من العلم الاجمالى وشموله للعلم السبب مقطوع به عند السائل فربما يجعله دليلا معارضا لدليل الشارح فى ابطال ماقيل وربما يجعله سند المنع دليله اذ السند قد يكون مقطوعا به وقوله بخلاف سائر المتضايفات يعنى ان العلة والمعلوم من جملة المتضايفات يكون العلم باحدهما سببا للعلم بالآخر لعلاقة اللزوم بينهما وان لم يكن باقى المتضايفات المتباينة التى ليس بينهما علاقة اللزوم كذلك كالاب والابن اذ لا يكون العلم بذات الاب سببا للعلم بذات الابن (قوله قلت لو سلم انه كذلك الخ) جواب عن المعارضة ومتضمن لابطال سند الجواب عن النقض الضمنى اما الجواب عن المعارضة فبأن يقال ان اريد ان العلم ببعض العلل يكون سببا للعلم بالمعلول فمسلم لكن على هذا لا يلزم ان يكون العلم بذات الواجب سببا للعلم بالممكنات وهو ظاهر وان اريد ان العلم بكل علة سبب مستلزم للعلم بمعلولها فذلك ممنوع سواء اريد بالعلة والمعلول ذاتهما او من حيث اتصافهما بالعلية والمعلولية كما هو المتبادر من قولهم ان العلم بذات الواجب من حيث المبدئية مستلزم للعلم بالممكنات اما على

بعيد كما لايخفى (قوله لو سلم انه كذلك) اشارة الى منع سببية العلم بالعلة للعلم بالمعلول لانهما متباينان والعلم باحد المتباينين لايجب ان يكون سببا للعلم بالمتباين الآخر

ان يتحقق علم الواجب بحيث لايفضى الى كثرة فى صفاته وذلك لايحصل بمجرد الاستلزام

الاول ٠لأن المراد بالعلة هنا العلة الخارجية ولايجب ان يكون علة فى الذهن ايضا اذقد لايكون حال العلمين كحال المعلومين ألا يرى انا كثيرا ماترى النار ليلا ولايخطر ببالنا معلولها الذى هو الدخان فلايكون العلم بها سببا للعلم بمعلولها واما على الثانى فلأن العلية والمعلولية متضايفان لايعقلان الامعا بحيث لايتقدم العلم باحدهما على العلم بالآخر والسبب يجب ان يكون متقدما على المسبب ولذا لم يجز اخذ احد المتضايفين فى تعريف الآخر اذالعلم بالتعريف كالدليل يجب ان يكون سببا متقدما على العلم بالمعرف كالمدلول ولوسلم ان العلم بكل علة سبب للعلم بالمعلول فى الجملة فلانسلم انه سبب للعلم بكل معلول لها سواء كان معلولا لها بالذات اوبالواسطة اى بواسطة شرط اوشروط ولوسلم ذلك ايضا فلانسلم الملازمة القائلة بأنه كلما كان العلم بالعلة سببا مستلزما للعلم بجميع المعلولات يلزم ان يكون العلم السبب علما منطويا على العلم بتلك المعلولات وانما يلزم ذلك ان لوكان ذلك العلم السبب علما بتلك المعلولات ايضا وذلك ممنوع لان سبب العلم بالشئ لايجب ان يكون علما بذلك الشئ كما ان سبب الجسم لايجب ان يكون جسما وتفصيله ان علم الواجب بذاته لايكون سببا لنفسه بل للعلوم التفصيلية بالممكنات وهو الذى اشاروا اليه والعلم السبب للعلوم التفصيلية بالممكنات انما يكون علما اجماليا بها لوكان علما بها ايضا وهوممنوع فضلا عن كونه علما اجماليا بها وهو المراد بقوله لانسلم ان العلم بها عين العلم بالمعلول وليس مراده انا لانسلم ان العلم السبب عين العلم المسبب الذى هو العلوم التفصيلية اذلايدعيه احد بناء على ان السبب والمسبب متغايران البتة فيكون منعا لمقدمة غير ملتزمة وهو خارج عن قانون المناظرة وفى قوله والمطلوب ذلك لانا نريد الى آخره اشارة الى ان ليس لكم ان تقولوا ان العلم بذاته تعالى سبب للعلم الحصولى بالممكنات بقيام الصور العلمية بذاته تعالى لانه يستلزم كثرة الصفات التى هى تلك الصور العلمية وهو مخالف لمذهبكم ولابقيام الصورة الواحدة الاجمالية بذاته تعالى لانه يستلزم كثرة الصفات حقيقية كانت اواعتبارية وهى تلك الصورة الواحدة مع الاعتبارات الحاصلة للذات بسبب تلك الصورة وهو خلاف مذهبكم ايضا والحاصل ان العلم السبب ان كان عين العلم الاجمالى بالممكنات يلزم ماذكرنا وان كان غيره كان الاجمالى صورة قائمة بذاته تعالى فيلزم تكثر الصفات والاولى لانكم تريدون بدل قوله لانا نريد الى آخره وغاية توجيهه انا نريد فى مدعاكم هنا ان يتحقق علم الواجب بالممكنات من غير محذور عندكم ولايسعكم خلافه فيكون ماءمنعناه هنا مقدمة ملتزمة عندكم واما ابطال سند الجواب عن النقض الضمنى فبما اشار اليه بقوله لانا نريد ان يتحقق علم الى آخره وحاصله لوكان العلم السبب للعلوم التفصيلية عين العلم الاجمالى بالممكنات فاما ان يكون ذلك العلم الاجمالى علما حضوريا بان يكون عين الممكنات فى الوجود الخارجى فيلزم احد الفسادين اوحصوليا فيلزم كثرة الصفات (قوله وذلك لايحصل بمجرد الاستلزام) اى لايحصل بمجرد كونه سببا

(قوله وذلك لايحصل بمجرد الاستلزام) لجواز استلزام امر واحد امورا متكثرة

واعلم انهم ذكروا ان علم الواجب بغيره منطو فى علمه تعالى بذاته ومابينوا كيفية الانطواء الا بان قالوا ان ذاته تعالى علة للممكنات وعلمه بذاته على ماهى عليه منطو على علمه بالممكنات اذ من جملة احوال ذاته كونه مبدأ لها فيتضمن علمه بذاته علمه بها وهذا مما لايقنع به ذو فطانة لان تلك الممكنات مباينة للواجب تعالى وحضور احد المتباينين لاينطوى فى حضور الآخر ولو فرض بينهما اى نسبة من العلية وغيرها ولو صح ماذكروه لكفى ان يقال ان من جملة احواله كونه تعالى مغايرا للممكنات وهو يعلم ذاته بجميع احواله

مستلزما للعلم بالممكنات بل لابد من ان يكون عينه حتى يتم حديث الانطواء لان الاستلزام بمعنى امتناع الانفكاك اعم من العينية اذ الشىء كما يستلزم نفسه لامتناع انفكاك الشىء عن نفسه يستلزم غيره فبعد تسليم قولهم ان العلم بذات الواجب يستلزم العلم بالممكنات لايتم حديث الانطواء فما قيل بل الاستلزام يقتضى التعدد والتكثر محل نظر نعم استلزام السبب يقتضيه لكن غرض الشارح ههنا ان دعوى العينية لايتم بمجرد الاستلزام الاعم فما ظنك بما سلمناه من استلزام السبب واما ماقيل ههنا لجواز استلزام امر واحد امورا متكثرة فمثله كمثل من يحمل الاشربة ولايدرى بيت العرس (قوله واعلم انهم ذكروا الى آخره) تكرار لما سبق لفائدة دفع توقع توهم ان يكون لهم دليل آخر صحيح على حديث الانطواء (قوله ولو صح ماذكروه الى آخره) زعم بعض الناظرين كونه نقضا اجماليا لدليلهم باجراء خلاصته فينا بان يقال مدار الاستدلال على اعتبار النسبة التى يتوقف العلم بها على العلم بالطرفين مع الذات ولامدخل فيه لخصوصية العلية بل لمطلق النسبة ومن جملتها المغايرة فيجرى خلاصته فينا بان كل واحد منا يعلم ان ذاته مغايرة لسائر الممكنات والعلم باحد المتغايرين مع وصف المغايرة يستلزم العلم بالمغاير الآخر فلو صح دليلهم يلزم ان يكون كل واحد منا عالما بجميع الممكنات علما اجماليا بالفعل بحيث يتمكن من تفصيلها متى شاء لابالقوة بعنوان المغاير مع ان الحكم المذكور متخلف فينا ولايخفى مافيه لان علمنا بغيرنا حصولى وكلامهم فى العلم الحضورى فالوجه انه نقض اجمالى بان مدار الاستدلال على اعتبار مطلق النسبة ولامدخل لخصوصية العلية فلو صح ماذكرتم لزم كفاية ذلك مع ان تلك الكفاية باطلة عندكم فيكون نقضا الزاميا ولايخفى ان هذا النقض ليس بشىء اذ لهم ان يقولوا لخصوصية العلية مدخل فى الاستدلال اذ ليس حضور احد المتغايرين اللذين لاعلية بينهما كحضور المنفعل عند فاعله وان يقولوا ليس المراد من المبدئية والعلية هذه النسبة التى يتأخر العلم بها عن العلم بالطرفين بل خصوصية الذات مع كل معلول وتلك الخصوصية عندنا عين الذات لاصفة زائدة فالعلم بالذات يفيض بسببه الاشياء عن الذات وتحصل النسب بعد فيضانها ونفس ذلك الفيضان هو تعقل الواجب لتلك الاشياء فى مرتبة العلم التفصيلى فكيف يكون النسبة المتأخرة معتبرة فى مرتبة العلم الاجمالى وستعرف تحقيق مرادهم

(قوله وعلمه بذاته على ماهى عليه) اى على الاحوال التى ذاته على تلك الاحوال فى الواقع (قوله لكفى ان يقال ان من جملة الخ) اى لكفى ذلك من غير حاجة الى كون ذاته علة لها

فيتضمن علمه بذاته علمه بجميع ماسواه ثم انهم ذكروا ان علمه تعالى حضوري والمعلوم في العلم الحضوري هو بعينه الصورة العينية من غير ان يكون هناك صورة اخرى فلابد

**(قوله ثم انهم ذكروا الى آخره)** عطف على قوله ولو صح ماذكروه الى آخره اى ثم يرد عليهم بعد النقض المذكور نقضان آخران باستلزام خصوص الفساد مبنيان على قولهم ان علم الواجب مطلقا سواء بذاته او بغيره حضوري هو عين الموجود الخارجي في العلم بالاعيان وعين الصور العلمية في العلم بها احدهما بدون قوله ومن البين الى آخره بان يقال ذلك الدليل بمعونة المذكور يستلزم قدم الحوادث اوحدوث علم الواجب لاالاول فقط كما وهم والكل باطل وثانيهما مع ذلك القول بان يقال ذلك الدليل مستلزم لانطواء احد المتباينين في الآخر مع ان احدهما ليس عين الآخر ولاجزءه ولاصفته وذلك باطل ولو كانا ممكنين مركبين فهذا النقض غير النقض السابق بلزوم انحلال ذات الواجب اوكون العلم باحد المتضايفين عين العلم بالآخر فان انحلال ذوات الممكنات باطل ولو جاز الانطواء في الممكنات فذلك النقض بالنظر الى خصوصية ذات الواجب وهذا النقض بالنظر الى كل متباينين والاوجه ان يحمل مراده على النقض الثاني فقط لاندفاع الاول بما اشار اليه الطوسي من ان مرادهم من العلم الحضوري منحصر في العلم بغير المتغيرات والماديات ولم يقدح فيه الشارح من هذه الجهة في وجوه ابحاثه ويندفع الثاني ايضا بما اسلفنا من ان للعلم عندهم اطلاقين على نفس الادراك وعلى مبدأ الادراك والانكشاف فعند القائلين بان الادراك مطلق الصورة الحاضرة عند مجرد يكون علم الواجب بذاته عين ذاته بكل من المعنيين وعلمه بغيره عين ذاته بالمعنى الثاني وهو مااتفقوا عليه وعين الممكنات بالمعنى الاول والمنقسم الى الحضوري والحصولي هو المعنى الاول لاالثاني لكن للشارح المحقق ان يقول قد دل قولهم الافعال الاختيارية موقوفة على التصور الجزئي ولو بوجه كلي منحصر في فرد على انها موقوفة على كونها معلومة بالمعنى الاول اعنى الصورة ولايكفيها مجرد تقدم سبب العلم بهذا المعنى فاما ان يكون المعلولات في مرتبة العلم الاجمالي معلومة بالعلم بمعنى الصورة علما حضوريا فيلزم المفاسد الذي ذكرناها اوعلما حصوليا فيلزم قيام الصورة بذاته تعالى اذلاموجود في مرتبة العلم الاجمالي سوى ذاته تعالى اولايكون معلومة بهذا المعنى فلايصح صدورها بالاختيار الموقوف على العلم بمعنى الصورة المنبعث عنه الشوق الى ايجاد خصوصية ذلك المعلول كما سيشير اليه في آخر البحث بزيادة الارادة المنبعثة ولاجل ذلك اضطر الشيخ في الاشارات والشفاء الى قيام الصورة بذاته تعالى قبل صدور المعلول الاول وبهذا ظهر اختلال ماذكره بعض الافاضل في رسالة مستقلة حيث قال ليس الكلام في العلم بالمعنى المصدري المعبر عنه «بدانستن» بل في العلم بمعنى «دانش» وحقيقته انه نور يتجلى به الاشياء ويتميز بعضها عن بعض وهو قد يكون عين العالم بان يكون نورا ظاهرا مظهرا

ان يكون للمعلوم وجود فى الخارج حتى يكون الصورة العينية بعينها هى الصورة العلمية
ومن البين ان وجود العلة ليس بعينه وجود المعلول حتى يكون صورتها العينية

قائما بذاته وقد يكون امرا قائما به فيكون العالم فى ذاته مظلما ويكون نورانيا بقيام
ذلك النور به ولما كان ذاته تعالى نور الانوار كان ذاته بذاته فى اجلى مراتب
الظهور لذاته ولا يكون الغيبة والخفاء فى ذاته اصلا فيكون ذاته عالما ومعلوما وعلما
من غير تكثر واثنينية اصلا بالذات ولا بالاعتبار ثم ان ذاته بذاته مصدر للمعلول
الاول ومصدريته اى الجهة التى تخصص صدوره عنه بوجه مخصوص نفس ذاته
فيكون علمه بذاته الذى هو علم بالمصدرية مشتملا على العلم بالمعلول الاول بجميع
وجوهه واعتباراته لكونه صادرا عنه من كل وجه مندمجا علمه فى علم المصدرية من غير
تعدد وتكثر الا باعتبار والا لم يكن المصدرية التى هى الذات معلومة بالوجه الاكمل
وكذلك المعلول الثانى والثالث وهكذا الى غير النهاية فيكون علمه تعالى الذى
هو عين ذاته وهو نور الانوار يظهر به ويتجلى كل ما هو فى سلسلة المبدئية كليا كان
او جزئيا دفعة وكذا الصفات والاعتبارات اللاحقة لتلك المعلولات لكونها بهذه الصفات
والاعتبارات صادرة عنه ومصدريته لها مقتضية لاتصافها بتلك الصفات فعلمه تعالى
علم بسيط مشتمل على العلم بجميع الاشياء لا كاشتمال الكل على الجزء بل كاشتمال
العلم البسيط الذى يحضر عند السؤال عن مسئلة على التفصيل الذى يقع بعده وهذا
معنى ما وقع فى عبارة الشيخين انه منطو على العلم بالكل انطواء النواة على الشجرة
ثم لما كان هذا العلم مبدأ للعلم بالاسباب والمسببات من حيث انها اسباب ومسببات
كان العلم التفصيلى المترتب عليه علما فعليا لوجود جميع الموجودات الواقعة فى سلسلة
المبدئية على الترتيب الذى يقتضيه العناية الازلية اى كان علمه بذاته من حيث مصدريته
للمعلول الاول علما فعليا سببا لوجوده وعلمه الحضورى بالمعلول الاول من حيث
مصدريته للمعلول الثانى سببا لوجوده وهكذا الحال فى الموجودات الواقعة فى سلسلة المبدئية
فكان وجود تلك المعلولات مع ما يشتمل من الصفات والاعتبارات فى مرتبة الوجود علما
تفصيليا حضوريا بها مترتبا على ذلك العلم البسيط ولم يتجدد فى تلك المرتبة الا الاضافات
وتجدد الاضافات لا يخل بوحدانيته فانها جميعا راجعة الى اضافة المبدئية ولا شك
فى اتصافه بها ثم ان مراتب العلم التفصيلى اربع * الاولى ما يعبر عنه فى الشريعة بالقلم والنور
والعقل وعند الصوفية بالعقل الكلى وعند الحكماء بالعقول فالقلم الذى هو اول المخلوقات
حاضر بذاته مع ما هو مكمون فيه عند الواجب تعالى فهو علم تفصيلى بالنسبة الى العلم
الاجمالى الذى هو عين ذاته وبسيط بالقياس الى باقى المراتب * والثانية ما يعبر عنه
فى الشريعة باللوح المحفوظ وعند الصوفية بالنفس الكلى وعند الحكماء بالنفوس الزاكية
المجردة فاللوح المحفوظ حاضر بذاته مع ما ينتقش فيه من صور الكليات والجزئيات
عند الواجب تعالى فهو علم تفصيلى بالنسبة الى المرتبتين فوقها * والثالثة كتاب

منطوية على صورتها العينية فالمخلص لهم من ذلك ان يلتجئوا الى ماذكرناه سابقا من ان تلك المعلولات معقولة بذواتها وهى باعتبار كونها علما لله تعالى متقدمة عليها باعتبار كونها موجودات خارجية وهى باعتبار كونها علما منسوبة اليه تعالى بالايجاب

---

المحو والاثبات وهى القوى الجسمانية التى ينتقش فيها صور الجزئيات المادية وهى المنطبعة فى الاجسام العلوية والسفلية فهذه القوى مع مافيها حاضرة عنده تعالى * والرابعة الموجودات الخارجية من الاجرام العلوية والسفلية واحوالها فانها حاضرة بذاتها عنده تعالى فى مرتبة الايجاد فهى علوم باعتبار ومعلومات باعتبار وكذا مافى المراتب السابقة فانها جميعا علوم ومعلومات باعتبارين انتهى ملخصا (**قوله** فالمخلص لهم من ذلك ان يلتجئوا الى آخره) يعنى اذا بطل ماقيل من حديث الانطواء ولم يجوزوا قيام الصورة العلمية بذاته تعالى ولا المثل الافلاطونية ولاما ابداه بعض المتأخرين فلامخلص لهم عن السؤال الثانى على سياق مذهب الحكماء سوى ان يلتجئوا الى ماقدمناه من كون اعيان الموجودات باعتبار وجودها الخارجى علوما حضورية باعتبار صادرة بالايجاب ومعلومات باعتبار صادرة بالاختيار وقد عرفت بطلانه ايضا بان الايجاب والاختيار لايجتمعان باعتبار وجود واحد فلا بد مما ذكرناه فى جواب ذلك السؤال على سياق مذهب المتكلمين مع ان فيه فوائد جمة اخرى كعدم جريان برهان التطبيق المستلزم لتناهى المعلومات والمقدورات او بطلان البرهان المعتمد عند الكل العمدة فى اثبات حدوث العالم وكعدم لزوم تعلق العلم باللاشئ المحض اوحدوث علم الواجب وكالانطباق على المذهب الاصح فى العلم من انه صورة لااضافة اوانفعال واما ماابداه بعض المتأخرين فهو مما لم يذهب اليه احد هذا وقد اجمع كثير من الناظرين على ان مراده المخلص عما اورده على حديث الانطواء من النقض والابطال ويتجه عليهم امور * الاول ان الالتجأ الى ماتقدم لايكون مخلصا لهم عما اورده عليهم لان المعلولات المعقولة بذواتها علوم تفصيلية عندهم وايراد الشارح عليهم فى العلم الاجمالى * الثانى لوفرضنا كونه مخلصا لهم فانما يخلصهم عن لزوم كون الحوادث قديمة لاعن لزوم حدوث علم الواجب فى النقض الاول مع انه يلزوم احدهما ولاعن النقض الثانى بلزوم انطواء احد المتباينين على الآخر مع ان الاوجه ان يحمل مراد الشارح على الثانى فقط كما عرفت * الثالث انه على هذا يلغو التعرض فيما التجأوا بالايجاب والاختيار قطعا اذ ليس فيما اورده على ماقيل مايتعلق بهما * الرابع ان تخليص ماقيل ينافى غرض الشارح هنا لان غرضه بيان انه لابد من الالتجاء الى ماذكرنا من الجواب على سياق مذهب المتكلمين عن السؤال الثانى كما انه لابد من الالتجاء اليه فى الجواب عن السؤال الاول من السؤالين المذكورين بقولنا فان قلت الى آخره فى الموضعين كما اشرنا ثم بتوفيق الله تعالى نقول لهم

لانها بذلك الاعتبار ليست مسبوقة بالعلم والارادة وباعتبار وجودها الخارجي منسوبة
اليه بالاختيار لانها مسبوقة بالعلم الذى يغايرها بالاعتبار وبالارادة المنبعثة عنه

مخلص عن السؤالين وعما اورده على حديث الانطواء بنحوماذهب اليه اهل الشبح من ان ليس العلم بالشئ بحصول نفسه فى الذهن بل بحصول شبحه ومثاله المخالف له فى الماهية والوجود بناء على ان بينهما رابطة خاصة بها يكون ذلك المثال مبدأ وسببا لانكشاف ذلك الشئ على النفس مع تباينهما فى الواقع الايرى ان الصورة المرتسمة فى المرآة مع كونها عرضا قائما بالمرآة تكون مبدأ لانكشاف الجوهر المرئى على الناظر فيها لرابطة خاصة بينهما مع تباينهما فى الماهية والوجود وقد تقرر عند الكل ان علم الواجب تعالى بل جميع صفاته تعالى ليست مماثلة ولا مجانسة لعلم المخلوقات وصفاتها فبعد تسليم ماهو التحقيق من ان العلم بالشئ بحصول نفسه فى الذهن اى المدرك اوآلاته لابحصول مثاله فيه فى علم جميع المخلوقات لم لايجوز ان لايكون علم الواجب بالاشياء كذلك بل بأن يكون بين ذاته تعالى وجميع معلولاته واحوالها رابطة خاصة عبروا عنها بالمبدئية بسببها يكون ذاته تعالى مبدألانكشاف جميع الاشياء على ذاته تعالى مع التباين بينهما فى الماهية والوجود فيكون علمه تعالى بذاته عين علمه بالمعلولات بالذات والتغاير بالاعتبار كما ان العلم بنفس المثال عين العلم بذى المثال بالذات والتغاير بالاعتبار عنداهل الشبح ولما لم يكن علمه تعالى بالمعلولات بحصول صورها العلمية فى ذاته تعالى بل بحضور الذات الحاضر بذاته عند ذاته تعالى كان علمه تعالى بها حضوريا كعلمه بذاته لاحصوليا كعلومنا بالاشياء بواسطة حصول صورها عند العقل وهذا هو مراد الحكماء كما دل عليه كلمات جميعهم فلا يلزم انحلال الذات الى الممكنات ولا انطواء احد المتباينين على الآخر ولاقيام صور المعلولات بذات الواجب وانما يلزم لوكان العلم بها علما حضوريا هو عين المعلولات اوحصوليا هو صورها القائمة بذاته تعالى فانه فى علم الواجب الغير المجانس لعلم المخلوقات ممنوع وحينئذ يكون العلم باحد المتضايفين عين العلم بالآخر فى علمه تعالى لاتحادهما بالذات وان لم يكن فى علم المخلوق وهو العلم الاجمالى الشامل لاكل المسمى عندهم بالعناية الازلية وبنفس الامر فعلى هذا لاحاجة الى التزام قيام الصورة بذاته تعالى مخالفا لاصولهم كما التزمه الشيخ ولا الى قيامها فى العقول بالنسبة الى علم الواجب كما التزمه الطوسى بل انما قيامها بهم لاجل علومهم ولاغبار فى حديث الانطواء انطواء النواة على الشجرة ولافى الجواب المبنى عليه فانه تعالى موجب فى العلم الاجمالى المتضمن لعلم كل معلول ويكون ذاته تعالى باعتبار رابطة خاصة علما جزئياله ومختارا فى تفصيل علمه الاجمالى بالايجاد ويندفع السؤال الاول ايضا ويمكن حمل مراد بعض الافاضل فيما نقلناه عن رسالته

(على)

وفيه ما اشرنا اليه سابقا هذا مارأينا ذكره فى هذا المقام ولنا فى تحقيق مذهبهم كلام آخر يعلو عن طور علم الكلام وسيأتى عليها فى رسالة منفردة ان وفقنا الله تعالى المنعام ٭ فان قلت علم الواجب حضورى وحضور الشئ عند نفسه يستلزم المغايرة بين الشئ

على ذلك الان كلامه قاصر عن افادته فتأمل ( قوله هذا مارأينا ذكره فى هذا المقام ) اى فى مقام تحقيق علمه تعالى بغيره واما الكلام فى علمه تعالى بذاته فيأتى من بعد اعلم ان الدهرية زعموا ان الواجب تعالى لكونه واحدا حقيقيا لايعلم ذاته لان العلم نسبة تقتضى التغاير بين العالم والمعلوم ولو اعتبارا ولاتغاير فى الواحد الحقيق وعلم النفس بذاتها لعدم كونهما واحدا حقيقيا وزعم بعض من قدماء الفلاسفة انه تعالى لايعلم شيئا والا لكان عالما بنفسه لان العلم بالشئ يستلزم العلم بكون العالم عالمابه والعلم به يستلزم العلم بذات العالم واللازم محال لماذكره الدهرية واجابوا عنه بمنع كون العلم نسبة بل هو صفة حقيقية ذات نسبة فيجوز ان يكون ذاته باعتبار تلك الصفة عالما بذاته من حيث هى هى ولوسلم ان العلم نسبة واضافة محضة فيكفيه التغاير الاعتبارى باعتبار صلاحية الذات للعالمية والمعلومية وكلا الجوابين مبنيان على منع الوحدة الحقيقية اذليس مرادهم من التغاير الاعتبارى مايخترعه الوهم كانياب اغوال كما اشار اليه الشيخ بل ماهو متحقق فى نفس الامر والافبمد تسليم ان العلم نسبة موقوفة على التغاير يلزم ان لايكون الواجب تعالى عالما بذاته فى نفس الامر بل فى مجرد التوهم وذلك باطل ثم الظاهر من سوق كلام الشارح الى هنا ان علم الواجب بذاته حضورى وبغيره حصولى عنده اذ المحذورات السابقة اللازمة من كون علمه تعالى بغيره حضوريا غير لازمة فى علمه بذاته مع ان التحقيق ان علم كل مجرد بذاته بل بصفاته حضورى فليس مراده فيما سبق ان الذات اقتضى صورة واحدة اجمالية منطوية على العلم بذاته وعلى العلم بغيره ليكون علمه تعالى بذاته حصوليا ايضا بل مراده ان علمه تعالى بذاته علم حضورى هو عين ذاته وذلك العلم اوالذات مع قطع النظر عن كونه علما اقتضى العلم الاجمالى بجميع ماسواه وذلك العلم الاجمالى هو الصورة الواحدة الاجمالية الصادرة عن الذات بالايجاب فعلى هذا لايكون تلك الصورة علما بالذات بل بغيره فقط فالسؤال الآتى ايراد على نفسه فيالزم من كلامه وعلى الحكماء فى قولهم ان علم الواجب بذاته حضورى والجواب الاول جواب عماورد على نفسه وعلى الحكماء القائلين بالوحدة الحقيقية والجواب الثانى جواب عماورد على نفسه فقط بناء على منع الوحدة الحقيقية كما منعها المتكلمون ولذا لم يتعرض بجوابهم الاول من كون العلم صفة حقيقية ذات تعلق لان ماأثبته من الصفة الزائدة على الذات هو تلك الصورة الاجمالية للممكنات وهى علم بالممكنات لاعلم بالذات كما عرفت هكذا ينبغى ان يفهم هذا المقام ( قوله فان قلت علم الواجب ) اى بنفسه كما فى بعض النسخ حضورى عندك وعند الحكماء والحال ان حضور الشئ عند نفسه يستلزم المغايرة بين الشئ ونفسه فى الواقع فلوكان الامر فى نفس الامر كما زعمتم يلزم المغايرة بين الشئ ونفسه

( قوله وفيه ما اشرنا اليه سابقا ) من ان القول بان هذا الوجود الخارجى باعتبار انه علم صادر عنه بالايجاب وباعتبار انه موجود خارجى صادر عنه بالاختيار تعسف ظاهر لاترتضيه الفطرة السليمة (قوله وحضور الشئ عند نفسه يستلزم المغايرة وذلك لان الحضور نسبة فلا يتصور الا بين امرين متغايرين

و نفسه والتغاير الاعتبارى يستلزم ان لايكون ذات الواجب من حيث هى من غير اعتبار قيد زائد عالما بنفسه بل يكون مع اعتبار قيد عالما بذاته من حيث هى او يكون من حيث هى عالما بذاته مع قيده والتعبير بعدم الغيبة لايجدى نفعا لانه ايضا نسبة قلت عدم الغيبة نفى للنسبة و نفى النسبة قد يكون للوحدة وانتفاء الاثنينية فلايستدعى

واللازم باطل وهو مستلزم لشبهة الدهرية و بعض الفلاسفة بواسطة ان علم المجرد بذاته لايكون الاحضوريا وهذه المقدمة مسلمة عند جميع الحكماء والشارح ولذا لم يجب عنه بجواز ان يكون علمه بذاته حصوليا مع قوله بالوجود العلمى نعم لايتيسر ذلك الجواب للمتكلمين النافين للوجود الذهنى والعلمى ولذا احتاجوا بعد تسليم كون العلم نسبة الى الالتجاء الى التغاير الاعتبارى كما عرفت ففى ايراد هذا السؤال والجواب اشارة الى دفع شبهة الدهرية و بعض الفلاسفة والى ان المصنف قصد ردها بقوله عالم بجميع المعلومات (**قوله** والتغاير الاعتبارى) يعنى ان الجواب عن هذا السؤال بان يقال ان اريد ان الحضور يستلزم المغايرة الذاتية فظاهر الفساد وان اريد انه يستلزم المغايرة الاعتبارية فالاستلزام مسلم لكن بطلان اللازم ممنوع لجواز ان يكون ذات الواجب عالما بذاته باعتبار قيد فى احد جانبى العالم والمعلوم او فى كليهما لحصول المغايرة الاعتبارية فى الكل جواب فاسد لانه يستلزم توقف علم الواجب بذاته على اعتبار قيد زائد فى احد الجانبين او كليهما وذلك التوقف باطل وايضا ذلك الجواب لايدفع الايراد المذكور عن الحكماء القائلين بكون الواجب واحدا حقيقيا لاتعدد فيه بالذات ولا بالاعتبار واعلم ان رد هذا الجواب محتمل للرد بان يقال ذلك الجواب فاسد مستلزم لانحصار علم الواجب بذاته فى اعتبار القيد فى احد الجانبين او كليهما و ذلك الانحصار باطل فانه تعالى عالم بذاته وان لم يعتبر قيد اصلا (**قوله** والتعبير بعدم الغيبة الى آخره) يعنى وكذا الجواب عنه بان يقال لانسلم ان حضور الشئ عند نفسه يستلزم المغايرة ولو اعتبارا وانما يستلزمه لوكان الحضور فى العلم الحضورى على ظاهره بان يكون عبارة عن مضمون موجبة قائلة بان ذات العالم حاضرة عنده وذلك ممنوع لجواز ان يكون الحضور محمولا على لازمه الذى هو عدم الغيبة بان يكون عبارة عن مضمون سالبة قائلة بان ذاته ليست بغائبة عن ذاته فلا يستلزم التغاير اصلا كقولهم هو واحد حقيق لاتغاير فيه لا بالذات ولا بالاعتبار جواب غير نافع لان عدم الغيبة نسبة ايضا ومطلق النسبة سواء كانت ايجابية اوسلبية تقتضى الطرفين فعدم الغيبة لكونه نسبة سلبية تقتضى المغايرة ولو اعتبارية فيهدم السند يثبت الاستلزام الممنوع من غير حاجة الى دليل آخر فيندفع المنع المذكور (**قوله** قلت عدم الغيبة الى آخره) تصحيح للجواب الثانى من الجوابين المردودين بان عدم الغيبة نفى للنسبة التى هى الغيبة لان كون الشئ غائبا عن شئ آخر نسبة بينهما ككونه حاضرا عنده و نفى النسبة المتوقف تحققها فى الواقع على الطرفين قد يتحقق فى الواقع بمجرد انتفاء النسبة المنفية مع بقاء الطرفين كما فى

(قولنا)

فى جانب العلم والثانى اذا كانت باعتباره فى جانب المعلوم والحاصل ان حضور الشئ عند نفسه يتوقف على كونه مغايرا لنفسه وكونه مغايرا لنفسه يتوقف على اعتبار قيد لحضوره عند نفسه اعنى علمه بنفسه يتوقف على اعتبار قيد وقد انحرف ههنا بعض الناظرين وقال ماشاء (قوله والتعبير بعدم الغيبة لايجدى) اى تعبير الحضور بعدم الغيبة لايجدى فى عدم استلزامه المغايرة لان عدم الغيبة نسبة ايضا كالحضور فيستلزم المغايرة (قوله قلت عدم الغيبة نفى للنسبة و نفى النسبة قد يكون الخ) يعنى ان غيبة الشئ عن الشئ نسبة مخصوصة بينهما فانتفاء هذه النسبة كما يكون لاجل حضوره عنده كذلك يكون لاجل الوحدة وانتفاء الاثنينية و نظيره صدق السالبة فانه كما يكون بوجود الموضوع وانتفاء المحمول عنه كذلك يكون بانتفاء الموضوع

المغايرة وايضا لامحذور فى ان يكون الذات مع اعتبار قيد عالما بذاته من حيث هى

قولنا صفة النفس ليست غائبة عنها وزيد ليس بأب لهذا الفرس وقد تحقق بانتفاء النسبة مع احدهما كما فى قولنا النفس ليست بغائبة عن ذاتها وزيد ليس بأب لنفسه وحينئذ يكون انتفاء النسبة المنفية لاجل الوحدة وانتفاء الاثنينية وقد تحقق بانتفائها معهما كما فى قولنا لاتتمكن العنقاء فى جبل من قوت و نظيره السالبة حيث تصدق بانتفاء الايجاب مع بقاء الموضوع والمحمول وبانتفاء احدهما او كليهما كقولنا زيد ليس بعمرو واجتماع الضدين ليس هذا الفرس وليس باجتماع النقيضين وماذكره السائل من ان النسبة السلبية ايضا تقتضى الطرفين المتغايرين مدفوع بانها انما تقتضيهما فى التصور لافى الواقع والكلام هنا فى التغاير فى الواقع ولو استلزم التغاير فى التصور التغاير فى الواقع ولو فى الاعتبار لم يصح قولهم ليس لموجود واحد وجودان ولا قولهم هو تعالى واحد حقيقى لاتعدد ولاتغاير فيه بالذات ولا بالاعتبار نعم لوكان عدم الغيبة معنى عدوليا بان يكون عبارة عن مضمون موجبة معدولة المحمول الدالة على اتصاف الذات بعدم الغيبة عن نفسه كان مستلزما لتحقق المغايرة الاعتبارية لامتناع تحقق النسبة الايجابية بدون الطرفين فى الواقع لكنه ليس كذلك بل هو نفى محض عبارة عن مضمون السالبة المذكورة وتلخيص الجواب انا لانسلم ان الحضور بمعنى نفى الغيبة يستلزم المغايرة فى الواقع ولقائل ان يقول الاشتغال فى مقام الجواب بان عبارة الحضور تستلزم المغايرة اولا اشتغال بما لايعنى اذ للسائل ان يقول لكن العلم لكونه نسبة او مقتضيا لها بحيث يوجب صدق قولنا ذات المعلوم اوصورته حاضر عند العالم على ان يكون قضية موجبة سواء كان حضوريا او حصوليا يقتضى المغايرة فى الواقع سواء اقتضاها عبارة الحضور اولا فالصواب الاشتغال بمنع توقف تحقق العلم الحضورى على تلك المغايرة اللازمة للعلم مستندا بجواز ان يكون كل من التغاير والنسبة لازما مع العلم الحضورى او متأخرا عنه لامتقدما موقوفا عليه اللهم الا ان يقال كما ان السائل بالعدول عما اشتهرهنا من كون العلم نسبة الى قوله وحضور الشئ عند نفسه الى آخره اشار الى ان تسميته بالحضورى لتوقفه على الحضور الموقوف على التغاير فكذلك اشار الشارح الى ان تسميتهم بالحضورى لاتوجب توقفه على التغاير لجواز ان يكون الحضور بمعنى نفى الغيبة الغير الموقوف على التغاير فيكون اشارة الى منع توقفه على التغاير مع الاشارة الى ان تسميتهم بالحضورى لاتوجبه كما اشار الشيخ من ان ذاته تعالى عالم وعلم ومعلوم بالاعتبارات المنتزعة التى لاوجودلها فى الواقع كما تقدم فيكون جوابا عن شبهة الدهرية من طرف نفسه و من طرف الحكماء ايضا وان حمل قوله فى السؤال علم الواجب حضورى على معنى مسمى بالحضورى كان اوفق للجواب

**(قوله وايضا لامحذور فى ان يكون الى آخره)** تصحيح للجواب الاول بان يقال

(قوله وايضا) كلام ضائع لاطائل تحته

لان الذات مع القيد متحد فى الوجود مع الذات من حيث هى (قادر على جميع الممكنات)

ان اريد ان التغاير الاعتبارى يستلزم توقف علمه بذاته على موجود آخر فالاستلزام ظاهر الفساد وان اريد انه يستلزم توقفه على وصف اعتبارى قائم بذاته تعالى فالاستلزام مسلم لكن بطلان اللازم ممنوع اذ لما جاز توقف علمه بذاته وبغيره على صفته الحقيقية الزائدة على الذات عند الاشاعرة فجواز توقف علمه بذاته من حيث هى على وصفه الاعتبارى بالطريق الاولى لان الذات مع ذلك الوصف متحد فى الوجود الخارجى مع الذات من حيث هى هى بحيث لا تغاير فى ذلك الوجود بين الذات من حيث هى وبين ذلك الوصف بخلاف الذات من حيث هى مع الصفة الحقيقية فانهما موجودان متغايران فى الوجود الخارجى وللاشارة الى مذهب الاشاعرة ليكون سندا قويا لهذا المنع كما اشرنا اختار اعتبار القيد فى جانب العالم والا فبعد اعتبار القيد فى احد الجانبين يندفع المحذور ويصح كون الذات من حيث هى هى عالما بالذات مع ذلك القيد ايضا وحصر الكمالات الممكنة له تعالى فى بعضها قطعى البطلان وما قيل لم يختر اعتباره فى جانب المعلوم فانه يستلزم عدم معلومية الذات من حيث هى فيلزم الجهل بالنسبة اليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا توهم فاسد لانه مشترك الورود بين الاعتبارين اذ على تقدير اعتباره فى جانب العالم يلزم عدم معلومية الذات مع ذلك القيد لعدم التغاير لا بالذات ولا بالاعتبار وان كان الذات مع ذلك القيد معلوما للذات مع قيد آخر فقد اعتبر القيد فى جانب المعلوم ايضا فالحق ان مراد الشارح ماذكرنا من ان الاحتياج الى اعتبار القيد فى جانب العالم فى خصوصية العلم بالذات من حيث هى هى لا فى العلم بالذات مطلقا فيكون الذات من حيث هى عالما بالذات مع كل قيد وبالعكس ومع كل قيد عالما بالذات مع كل قيد آخر فلا محذور لا يقال لكن بقى العلم بالذات من حيث هى من غير اعتبار قيد فى شئ من الجانبين لانا نقول هذا الجواب مبنى على تسليم ان العلم موقوف على التغاير فيمتنع العلم بذاته فى هذه الصورة ولا بأس فى عدم حصول العلم الممتنع له تعالى بعد ان كان الذات من حيث هى معلوما بكل اعتبار من الاعتبارات الغير المتناهية اذ باعتبار كل معلول يحصل له تعالى وصف اعتبارى حاصل فى الازل فظهر ان السؤال ان قرر بلزوم الانحصار الباطل كان هذا الجواب جوابا بمنع بطلان الانحصار وهذا الجواب يدفع شبهة الدهرية من جهة ان شبهتهم مبنية على الوحدة الحقيقية وهذا الجواب مبنى على منعها فيكون جوابا من طرف نفسه على مذهب المتكلمين لا من طرف الحكماء ﴿قال المصنف قادر على جميع الممكنات﴾ الجميع هنا بمعنى الكل الافرادى كما فى قوله تعالى على كل شئ قدير لا بمعنى الكل المجموعى فانه غير متناهى الآحاد ووجوده محال لا يتعلق به القدرة كسائر الممتنعات ولذا خصت بالممكنات واشار بالممكنات الى ان الشئ فى الآية بمعنى الموجود كما هو مذهب الاشاعرة لكن بمعنى ما من شانه الوجود سواء وجد بالفعل اولا واما الواجب

بانفاق المتكلمين والحكماء ولكن القدرة عندالمتكلمين عبارة عن صحة الفعل والترك

الوجود فمستثنى عقلا وكذا الصفات القديمة لكن لااشارة فى كلامه الى استثناء الصفات الا ان يقال هى ليست من الممكنات عندالمصنف حيث جعلها لاعين الذات بحسب المفهوم ولاغيره بحسب الوجود كما تقدم وان خص مرادالاشاعرة من الموجود بما يقع عليه الايجاد الاختيارى ويؤيده ماذكره البيضاوى فى تفسير الآية المذكورة حيث حمل الشئ على معنى المشئ اى من شانه ان يتعلق به المشية لم يحتج الى استثناء شئ من الواجب وصفاته واما المعتزلة القائلون بان الشئ مايصح ان يعلم ويخبر عنه النافون للصفات فقداحتاجوا الى تقييدالشئ بالممكن ليخرج الواجب والممتنع بالذات واشار البيضاوى هناك الى ان الآية دالة على ان كل شئ مقدور مادام شيئا ولذاقال فيه دليل على ان الحادث حال حدوثه والممكن حال بقائه مقدوران انتهى يعنى ان الوجود الحاصل للممكن الحادث فى آن الايجاد صادر عن الواجب بالاختيار لا بالايجاب كما زعمه الحكماء وبقاء ذلك الوجود واستمراره مدة بحفظه عن الزوال هو بتأثير الواجب ايضا بالاختيار لا بالايجاب كما زعموه ايضا لايقال اليس التأثير فى الوجود الحاصل تحصيلا للحاصل لانا نقول اليس بقاء ذلك فى تلك المدة بدون تأثير مؤثر رجحان الممكن بنفسه الى جانب الوجود وذلك قطعى البطلان كتحصيل الحاصل فظهر انه كما ان حصول الوجود فى آن الحدوث بالتأثير فكذا استمراره بالتأثير لكن لابتأثير جديد مستأنف ليلزم تحصيل الحاصل وان يكون بقاءالجواهر بتجدد الامثال كالاعراض عند الاشاعرة بل بتأثير بمعنى ترجيح الوجود على العدم وهذا المعنى الثانى لايقتضى المسبوقية بالعدم كما فى تأثير الذات فى الصفات القديمة وانما يقتضيها التأثير بالمعنى الاول كما اشار اليه بعض المحققين فعلى هذا ينبغى ان يحمل كلام المصنف ايضا على انه تعالى قادر على الممكنات مادامت ممكنات سواء حال عدمها اوحدوثها اوبقائها (**قوله** بانفاق المتكلمين والحكماء) الباء متعلقة بالقدرة بالمعنى الاعم المذكور فى ضمن ماارادة المصنف من القدرة بالمعنى الاخص او خبر مبتدأ محذوف اى هذا الاطلاق باتفاق الفريقين ولعل المراد من المتكلمين المعتد بهم كالاشاعرة والا فالنظام وابو القاسم وامثالهما والجبائية خالفوا فيه كما فى المواقف واما ماوقع فيه من ان الفلاسفة ايضا من المخالفين ولو فى القدرة بالمعنى الاعم فمبنى على ماهو المشهور من مذهبهم من انه تعالى واحد حقيق لم يصدر عنه الا الواحد الذى هو المعلول الاول والشارح قادح فى كون الكل صادر عنه تعالى بشروط فى تحقيق مذهبهم كما سبق وللقدح فيه قال بالاتفاق هنا فالحكماء عند المصنف اثبتوا اصل القدرة ونفوا شمولها كما نفوا اصل القدرة بالمعنى الاخص وشمولها وعند الشارح اثبتوا القدرة بالمعنى الاعم وشمولها ونفوا القدرة بالمعنى الاخص وشمولها (**قوله** صحة الفعل والترك) قد سبق الاشارة الى ان مرادهم من الصحة الامكان الوقوعى الخاص اى ان لايجب

(قوله وعندالحكماء) قداطال الشارح فى بعض رسائله فى بيان عدم الفرق بين المعنيين وانما الخلاف بين الطائفتين فى جواز عدم صدور العالم وفنائه لماان الحكماء قائلون بوجوب تحقق مقدم الشرطية الاولى وامتناع مقدم الثانية بالنظر الى صفات الباري تعالى وان كان ممكنا بالنظر الى ذات الصادر عنه سبحانه دون



خصومهم وذلك ليس فى معنى القدرة والاختيار لامكان الخلاف بعد الاتفاق على احد التعريفين

(قوله وعندالحكماء عبارة عن كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل) وانما ذهبوا الى ذلك لزعمهم ان القادر اذا صح منه الفعل والترك فهو انما يفعل بقصد وميلان فلا يختار ايجاد شئ ولا يميل اليه الا اذا كان هناك مايترجح به الايجاد على تركه بالقياس اليه فيكون الايجاد حينئذ اولى من تركه فكان بالايجاد محصلا لتلك الاولوية ومستكملا لها وكان بدون ذلك الايجاد ناقصا وانه باطل واجاب عنه الاشاعرة وبعض المعتزلة بانا لانم ان المختار بهذا المعنى لايوجد شيئا الا اذا كان هناك مايترجح به الايجاد على تركه بل يجوز ان يترجح احد مقدوريه من غير مرجح يدعوه اليه وتمسكوا فى هذا بقدحي العطشان ورغيفي الجائع وطريقي الهارب من السبع مع المساواة من جميع الجهات التى يتصور بها الترجيح فيها وفرقوا بين الترجح بلا مرجح وبين الترجيح من غير مرجح وقالوا ترجح احد المساويين على الآخر بلاسبب مرجح من خارج ضروري البطلان واما الترجيح من غير مرجح اى من غير داع فليس بمح بل المؤثر اذا كان مختارا فيرجح بارادته اى مقدور شاء ولايحتاج تلك الارادة الى ارادة اخرى والا ليتسلسل

وعندالحكماء عبارة عن كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل

للفاعل شئ من جانبي الفعل والترك لالذات الفاعل ولالامر خارج ضروري له اى بالنسبة الى الفاعل وان لم يكن ضروريا بالنسبة الى آخر فلايكون وجوب الفعل بواسطة تعلق الارادة الازلية بجانب الفعل منافيا لكون الواجب تعالى مختارا فيه على مذهب المتكلمين لان تعلق ارادته تعالى بهذا الجانب لم يكن ضروريا له تعالى لالذاته ولالامر خارج بخلاف مذهب الحكماء حيث جعلوا الاستعداد التام الذى هو الامكان الذاتى فى القديم وتمام الامكان الاستعدادى فى الحادث موجبا لتعلق المشية والارادة بايجاده فيكون منافيا لاختيار العبد على مذهب الاشعرى لان تعلق الارادة الازلية بجانب فعل العبد وان لم يكن ضروريا فى حق الواجب تعالى لكنه ضروري فى حق العبد وبالنسبة اليه وتوضيحه ان من اراد قتل انسان وامسكوه فانه ليس بمختار فى عدم قتله ولذا لايقال انه ترك قتله لان عدم قتله واجب له لامر خارج هو الامساك الضروري فى حقه وان لم يكن ضروريا فى حق الممسكين ثم اذا كان الامساك بطلب نفسه لم يكن ضروريا فى حقه ايضا حتى يقال انه ترك قتله ولذا كان العبد مختارا فى فعله وتركه بهذا المعنى عند الماتريدية مع كون جميع افعال العباد مخلوقة له تعالى عندهم لانهم لما اثبتوا للعبد كسبا صادرا منه لامن الواجب وهو صرف ارادته الى جانب معين المسمى عندهم بالارادة الجزئية وكان تعلق ارادة الواجب بذلك الجانب مشروطا بذلك الكسب عندهم كان العبد كمن امسكوه بطلب نفسه فكان مختارا كذلك وبالجملة المعتبر فى القدرة بهذا المعنى انتفاء الوجوب لذات الفاعل ولامر خارج ضروري له لاانتفاء مطلق الوجوب ولوكان لامر خارج غير ضروري له والالم يصدق التعريف على اختيار الواجب تعالى لوجوب فعله بتعلق ارادته وعدم فعله بعدم تعلق ارادته او بتعلق ارادته ايضا ولاعلى اختيار العبد على مذهب الماتريدية ولا على اختيار من امسكوه بطلب نفسه فى ترك قتله ولاعلى اختيار الواجب فى ايجاد الاصلح كارسال الرسل على مذهب المعتزلة القائلين بوجوب ايجاد الاصلح بعد خلق العالم اختيارا مع انه تعالى مختار عندهم بهذا المعنى بدليل قولهم بحدوث العالم والتنازع بيننا وبينهم فى انه هل يجب ايجاد الاصلح بعد ايجاد العالم كالايجاد بعد تعلق الارادة اولا وكذا لم يصدق على اختيار الواجب فى ايجاد العالم بالنتيجة بعد ايجاد النظر الصحيح على مذهب الامام بخلاف مااذا حمل على ماذكرنا وعبارة الترك شاملة للكل لماسبق فى بحث النظر من ان ترك الشئ قد يكون بترك مايوجبه (قوله وعندالحكماء عبارة عن كونه الى آخره) (الضمير)

الضمير عائد الى مطلق الفاعل المدلول عليه بذكر الفعل فى التعريف الاول ولك
ان تقول هو عائد الى الواجب تعالى على ان يحمل لام القدرة على العهد الخارجى
فالمعنى لكن قدرة الواجب عند المتكلمين عبارة عن صحة فعله وتركه وعند
الحكماء عن كونه بحيث يصدق فى حقه هاتان الشرطيتان وعلى التقديرين ففيه
بحث لان القدرة بهذا المعنى ليست مخصوصة بالحكماء بل متفق عليها بين الفريقين
قال فى شرح الموقف واما كونه تعالى قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
فهو متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل الذى هو
الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية فيستحيل الانفكاك
بينهما فمقدم الشرطية الاولى واجب الصدق ومقدم الشرطية الثانية ممتنع الصدق
وكلتا الشرطيتين صادقتان فى حقه تعالى انتهى وانما يكون هذا المعنى مخصوصا بهم بضميمة
قولهم لكنه عند تمام الاستعداد يشاء بالضرورة ويفعل وعند عدم تمام الاستعداد لا يشاء
بالضرورة ولا يفعل وبالجملة هذا المعنى المشترك المتفق عليه بين الفريقين منقسم الى قسمين
ذهب الحكماء الى احدهما والمتكلمون الى الآخر بيان ذلك ان الحكماء لما جعلوا الواجب
تعالى موجبا فى افعاله تعالى ومع ذلك جعلوه قادرا مختارا ولم يجعلوا الطبائع قادرة فى
لوازمها الطبيعية كالشمس فى الاشراق والنار فى الاحراق والجسم فى التحيز وكذا كل طبيعة
فى عدم كونها طبيعة اخرى قصدوا التمييز بين الايجابين بان ايجابه تعالى الفعل
وعدم الفعل بواسطة مشيته وجودا وعدما وايجاب الطبائع لوازمها باقتضاء
ذواتها بلا توسط مشية اذ لا شعور ولا مشية لها فأتوا بهذا التعريف واحتاجوا
الى زيادة المشية فيه فلو لم يقصدوا هذا الفرق لجعلوا الطبائع القادرة فى لوازمها
وايضا لما احتاجوا الى زيادة المشية بل قالوا هو امكان الفعل او عدم الفعل بالترديد
على ان يحمل الامكان على الامكان العام الجامع للوجود الذاتى ليندرج فيه مطلق
الايجاب سواء كان الفعل او عدم الفعل واجبا لذات الفاعل اولامر خارج ضرورى له
اوغير ضرورى فمرادهم من هذا التعريف كون الفاعل بحيث يصح بالنظر الى ذاته
الفعل وعدم الفعل ويترتب فعله وعدم فعله على مشيته وجودا وعدما سواء كان الفعل
او عدم الفعل واجبا لامر خارج ضرورى له كوجود المشية او عدمها بالنسبة
الى الواجب تعالى اولم يجب لا لذات الفاعل ولا لامر خارج ضرورى فيخرج
ايجاب الطبائع لوازمها بلا مشية كما يخرج ايجاب ذات الواجب صفاته الذاتية على
مذهب الاشاعرة وان توهم ابو الفتح فى حاشية التهذيب وبعضهم هنا عدم خروجه
لان القول بزيادة الصفات الحقيقية لعدم كفاية الذات فى الايجاد وسائر مايترتب
على الصفات فلو كانت الارادة مثلا صادرة عن الذات بالايجاب المسبوق بارادة
اخرى هى زائدة ايضا لزم الدور او التسلسل المستحيلان قطعا وايضا لم يتعلق
المشية بالصفات ازلا وابدا لاستحالة التعلق وقد صدرت عن الذات ازلا وابدا
فبطل الشرطية الثانية فى حقه تعالى بالنسبة الى صفاته الذاتية قطعا وكما يخرج ايجاب

العباد افعالهم لامر خارج ضروري على مذهب الجبرية حيث انكروا الارادة والمشية وان لم يخرج على مذهب الاشاعرة القائلين بالجبر المتوسط حيث اثبتوا توسط المشية في افعال العباد فبقي في التعريف ايجاب الواجب تعالى في فعله اوعدم فعله على مذهب الحكماء وايجاب العباد في احدهما على مذهب الاشاعرة والاختيار بمعنى صحة الفعل والترك لتوسط المشية في الكل فيكون هذا المعنى منقسما الى قسمين احدهما مالا يكون الفعل او عدم الفعل واجبا لذات الفاعل ويكون واجبا لامر خارج ضروري وهو الذي اثبته الحكماء للواجب تعالى وثانيهما مالايكون واجبا لالذات الفاعل ولا لامر خارج ضروري وان وجب لامر خارج غير ضروري وهو الذي اثبته المتكلمون له تعالى وللاشارة الى ان القسم الثاني ليس فيه ضرورة للفاعل اختاروا عبارة الترك وان المعنى المشترك العام قد يشتمل على ضرورة للفاعل في ضمن القسم الاول اختاروا عبارة عدم الفعل الاعم من الترك وبهذا البيان اندفع مايمكن ان يقال ان حملت الشرطيتان في التعريف على الاتفاقيتين لم يصدق على اختيار الواجب تعالى في شيء من جانبي الفعل وعدم الفعل لان احد الشرطيتين لاتصدق في حقه تعالى بالنسبة الى ذلك الجانب لا اتفاقية خاصة لان صدقها بصدق طرفيها ولا عامة لان صدقها بصدق التالي كما تقرر في محله مع ان الشرطية الثانية كاذبة الطرفين في حقه تعالى بالنسبة الى المستعد التام والشرطية الاولى كاذبة الطرفين بالنسبة الى غير المستعد التام عندهم وان حملتا على اللزوميتين الكليتين لم يصدق على اختيار العباد اذ ليس العبد كلما شاء فعل وان حملتا على اللزوميتين الجزئيتين صدق على ايجاب الطبائع افعالها اذ بين كل شيئين غير متنافيين لزوم جزئي على بعض الاوضاع الممكنة الاجتماع مع المقدم واقله ان يقال لوشاءت النار ان تفعل حرارتها واراد الواجب تعالى فعلها اياها يلزمها ان تفعل حرارتها وان لم تشأ واراد الواجب تعالى عدم فعلها يلزمها ان لاتفعل وحاصل الاندفاع انا نختار الاخير كما هو المناسب لكون كلمة ان للاهمال والمهملة في قوة الجزئية ونمنع صدق التعريف حينئذ على ايجاب الطبائع لوازمها مستندا بان الحيثية المذكورة في التعريف كناية عما ذكرنا بقرينة زيادة المشية لايقال ايجاب الطبائع خارج بقيد الفاعل اذ مالاشعور ولامشية له لايكون فاعلا لانا نقول هذا ايضا منازع فيه بين الفريقين واطلق الحكماء عليها الفاعل وايده المحقق الطوسي بما نقل عن بعضهم من انه اتقوا اول البرد فانه يفعل بابدانكم مايفعل باشجاركم فاتفاق المتكلمين معهم في هذا المعنى الاعم مبني على الاطلاقهم الفاعل على الموجب والمختار على ان حمل الفاعل على صاحب المشية يوجب استدراك الحيثية اذ ليست الا للفرق بين الايجابين كما عرفت نعم لوكان التعريف لقسم خاص ذهب اليه الحكماء لكان له وجه ويمكن دفع البحث بانه ذكر المعنى الاعم واراد

ومقدم الشرطية الاولى بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع ومقدم الشرطية الثانية بالنسبة الى وجود العالم دائم اللاوقوع وصدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها ولاينافي كذبهما ودوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لاينافي الاختيار

---

القسم الخاص المقابل للمعنى الاخص المعتبر عند المتكلمين بقرينة مقابلة العام للخاص وبان قوله ومقدم الشرطية الى آخره جملة حالية كانت حالا عن الضمير الراجع الى الواجب تعالى اى والحال ان مقدم احدى الشرطيتين دائم الوقوع ومقدم الاخرى دائم اللاوقوع فى حقه تعالى فيقوم مقام تلك الضميمة وبان الشرطيتين فى كلامه لزوميتان كليتان على نحو ماذكره الشيخ من ان مهملات العلوم كليات وان كانتا لزوميتين جزئيتين فى المعنى الاعم المشترك على كل حال ولو خرج ايجاب الطبائع بقيد الفاعل كما لايخفى هذا ينبغى ان يحقق معنيا القدرة والاختيار وان يعرف قدره وينظم فى سلك الاعتبار ( **قوله** وصدق الشرطية الى آخره ) دفع توهم نشأ من قوله دائم اللاوقوع بان يقال فعلى هذا لايصدق الشرطية الثانية فى حقه تعالى بالنسبة الى ايجاد العالم فلا يصدق التعريف على اختياره تعالى فيه وانما يصدق لو صدق كلتا الشرطيتين معا فى حقه تعالى بالنسبة الى ايجاد العالم لانه المعتبر فى التعريف لان عطف احدى الشرطيتين على الاخرى بالواو الواصلة لا بأو الفاصلة وذلك الدفع بان يقال صدق الشرطية اللزومية لايتوقف على صدق طرفيها بل قد تصدق بكذب طرفيها كما فى قولنا ان كان زيد حمارا كان ناهقا وبكذب احدهما كما فى قولنا ان كان حمارا كان حيوانا كما تصدق بصدق طرفيها كقولنا ان كان انسانا كان حيوانا كما تقرر فى محله ( **قوله** ودوام الفعل وامتناع الترك الى آخره ) جواب عما اورده المتكلمون على الحكماء بان القول بايجاب الواجب تعالى فى افعاله مع القول باختياره تعالى متناقض لان الايجاب ينافى الاختيار وحاصل الجواب ان دوام الفعل وامتناع تركه عند تمام الاستعداد بسبب الغير الذى هو المشية والعلم بضرر الترك لا لذات الفاعل فغاية مالزم من القول بالايجاب هو الايجاب بالغير لا الايجاب بالذات لينافى الاختيار الايرى ان دوام الاغماض بسبب الغير الذى هو العلم بضرر الترك فى مثال الابرة لم يكن منافيا للاختيار وللاشارة الى انتفاء الوجوب الذاتى فى ايجاب الواجب تعالى عبر عن الوجوب بالدوام مع ان امتناع الترك يوجب الوجوب قال الامام حجة الاسلام الاغماض المذكور ملحق بالافعال الطبيعية فى كونه ضروريا كخرق الانسان الماء عند وقوعه على وجهه والجبر ظاهر فى الافعال الطبيعية ولقائل ان يقول فيه نظر لان حركة الجفنتين عند الاغماض ليس حركة طبيعية لهما لان الحركة الطبيعية لجميع الاجسام الثقيلة نحو المركز بل هى حركة ارادية بتمديد الاعصاب وتحريك العضلات قطعا وكون التحريك عند قصد الغمز مقتضى طبع الحيوان بشرط العقل لاينفى توسط الارادة ولتحقيق كون تلك الحركة ارادية شرطوا

---

(قوله ودوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير الخ) الصواب لا بسبب الغير بزيادة كلمة لا فان دوام وجود العالم وامتناع عدمه ليس بسبب الغير بل بسبب ارادته الواجبة وقدرته الذاتية الا ان يكون المراد المبالغة كما يفيد المثال الذى اورده ذلك وكيف يكون منافيا فانك اذا قدرت حصول المبادى فى نفسك بالقياس الى فعل مخصوص ودوامه معها مدة لكان وجوده فيها دائما وصدوره عنك واجبا ثم لم يكن ذلك منافيا لقدرتك عليه واختيارك فيه

(قوله ومقدم الشرطية الاولى بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع) وذلك لان مشية الفعل الذى هو الخير والجود لازمة لذاته تعالى الذى هو الخير والجواد المطلق كلزوم سائر صفاته ( قوله وصدق الشرطية لايستلزم صدق طرفيها) اشارة الى دفع مايتوهم ان كونه تعالى قادرا بالمعنى المذكور ينافى عدم صدق مقدم الشرطية الثانية لان صدق الشرطية يكون بصدق طرفيها ووجه الدفع ان صدقها ليس بصدق طرفيها بل قد تصدق مع كذب طرفيها كما فى قولنا ان كان زيد حمارا كان ناهقا ( قوله ودوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لاينافى الاختيار) اشارة الى رد

كما ان العاقل مادام عاقلا يغمض عينه كما قرب ابرة من عينه بقصد الغمز فيها من غير تخلف مع انها انما يغمضها بالاختيار وامتناع ترك الاغماض بسبب كونه عالما بضرر الترك لاينافى الاختيار فما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته فهو تعالى قادر على جميع الممكنات

---

كون المغمض عاقلا وقت الغمز الا ان يحمل مراده على ان تعلق الارادة بالاغماض مقتضى طبع الحيوان بشرط العلم بضرر الترك لا من حيث هو هو فلا يوجد هناك اختيار بالمعنى الاخص وان وجد اختيار بالمعنى الاعم لان العلم بضرر الترك ضرورى للشخص العاقل وليس هو بمختار فيه فيكون تعلق الارادة الموجبة للاغماض لامر خارج ضرورى له فيكون ذلك الاختيار بالمعنى الاعم لابالمعنى الاخص قطعا نعم يتجه على الشارح وعلى الحكماء ان الاختيار بالمعنى الاعم انما وجد فى مثال الابرة لان الاغماض يمكن الانفكاك عن ذات المغمض لان مايوجبه من العلم بضرر الترك والمشية اللازمة له ليس شئ منهما عن ذاته ولالازم ذاته ولذا احتيج الى قولهم مادام عاقلا بخلاف الجود والفيض الذى هو فعل الواجب اللازم للمشية والعلم بضرر الترك عندهم لان العلم والمشية والقدرة وسائر الصفات كلها عين الذات عندهم لاصفة زائدة لاحقيقية ولا اعتبارية بالنسبة الى المعلول الاول والا لم يكن ذات الواجب علة تامة بسيطة بالنسبة اليه وهو خلاف مذهبهم فيلزم ان يكون ايجاد المعلول لازما لذات الواجب بلاتوسط شئ اصلا ولو فرض انها اوصاف اعتبارية زائدة فتلك الاوصاف لازمة للذات والجود اللازم اللازم للذات لازم له ايضا فلا يمكن انفكاك الفعل عن الذات بوجه فيؤل الكل الى الايجاب الذاتى بحيث يوجب العجز عن الطرف الآخر فلا اختيار اصلا فالحق ان الشناعة العظيمة لازمة لهم وان تستروا بعبارات تدل على الاختيار كعبارة الدوام من الشارح هنا وقد ضربوا مثلا فى الكناية عن عدم الشئ بكسب الاشعرى واللائق بالضاربين ان يقدموا اختيار الحكماء ويقولوا هو اخفى من اختيار الحكماء وكسب الاشعرى فانه اخفى من كسبه فان اراد الشارح بالغير فى قوله وامتناع الترك بسبب الغير الممكن الانفكاك عن ذات الفاعل كما فى مثال الابرة والقتل فعدم المنافاة صحيح ولايؤيد المطلوب وان اراد مطلق الغير ولو كان عين ذات الفاعل اولازم ذاته فذلك غير صحيح قطعا فيما كان عين الذات اولازمه فان مآله الى محض الايجاب الذاتى المنافى للاختيار كما اشار اليه الامام الرازى ولايندفع بما ذكره الطوسى مما قدمنا من حديث مرور الجواد بالمشرف على الموت من الجوع والعطش فان ذلك الجواد مختار فى الاحسان لامكان انفكاك الاحسان عن ذاته ايضا (قوله فما ظنك بمن يكون علمه) اى علمه بضرر الترك عين ذاته لازائدة على ذاته كالمغمض والجواد المحسن فيكون امتناع تركه اشد من امتناع تركهما لكن عرفت ان ذلك الامتناع اذا بلغ الى مرتبة الامتناع الذاتى لم يبق اختيار اصلا وجعل العلم بضرر ترك الممكنات عين الذات مبنى على العلم بمعنى مبدأ الانكشاف كما اتفق فيه الحكماء (قوله فهو قادر الى آخره) اى اذا عرفت

---

مااورده المتكلمون عليهم من ان كونه تعالى لازم الفعل وممتنع الترك ينافى كونه تعالى مختارا بل يوجب ذلك كونه موجبا (قوله كما ان العاقل مادام عاقلا يغمض عينه كلما قرب ابرة من عينه بقصد الغمز فيها الخ) قال الامام حجة الاسلام ان هذا ملحق بالافعال الطبيعية فى كونه ضروريا كخرق الانسان المار عند وقوعه على وجهه والجبر ظاهر فى الافعال الطبيعية (قوله فما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته) ويكون عالما بكون الفعل خيرا محضا وبكون الترك مستلزما لعدمه

معنى القدرة عند المتكلمين ممتازا عن معنى القدرة عند الحكماء فنقول مدعى المصنف
من شمول القدرة بمعنى صحة الفعل والترك ثابت بادلة ثلثة مؤيدة بالشرع ولقائل ان يقول
كان عليه ان يتعرض باثبات اصل القدرة بهذا المعنى عقيب قوله قادر ثم باثبات شمولها
هنا كما تعرض باثبات اصل العلم اولا ثم باثبات شموله اذ كما ان هناك من ينكر اصل العلم
ومن ينكر شموله فكذا هنا من ينكر اصل القدرة بهذا المعنى وهم الحكماء ومن ينكر شمولها
وهم فرق عديدة كما فى المواقف وماقيل لم يتعرض لدليل اصل القدرة كما تعرض
لدليل اصل العلم فى مبحث العلم اما لكونه متفقا عليه كما اشار اليه آنفا واما للاكتفاء
بما سبق من حدوث العالم واستناده اليه تعالى فان حدوث المعلول دليل على قادرية
العلة اذ الايجاب يقتضى القدم انتهى فمختل من وجوه اما اولا فلأن اصل القدرة
المتفق عليه هو اصل القدرة بالمعنى الاعم والكلام فى اثبات القدرة بالمعنى الاخص
والحكماء انكروا اصل القدرة بهذا المعنى فضلا عن شمولها واما ثانيا فلأن الثبوت
فى ضمن حدوث العالم على تقدير تمامه مشترك بين الاصلين لامتناع استناد الحادث
الى القادر بدون العلم فان كفى الثبوت الضمنى فى رد المنكر يكفى فى اصل العلم ايضا
والا فلا يكفى فى اصل القدرة ايضا واما ثالثا فلان ثبوت اصل القدرة بحدوث العالم
انما يتم اذا ثبت استناد حادث ما اليه تعالى ابتداء من غير واسطة وذلك غير ثابت بحدوث
العالم ولا ببطلان مطلق التسلسل اذ غاية ذلك وجوب انتهاء السلسلة الى الواجب وهو
لا يستلزم استناد حادث ما اليه تعالى ابتداء لجواز ان يصدر عنه تعالى بالايجاب واحد
مختار وان يكون ذلك المختار فاعلا للحوادث بالاختيار ولذا استدل المتكلمون على
اصل القدرة بهذا المعنى بما اشار اليه المصنف فى المواقف من ان الواجب تعالى لو كان
موجبا فى افعاله لزم قدم الحادث اذ لو حدث حينئذ لتوقف صدوره منه على شرط
حادث وننقل الكلام اليه فيلزم التسلسل فى تلك الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة
وكلاهما محال واورد على هذا الدليل انه انما يفيد قدرة الواجب اذا ثبت استناد
حادث من الحوادث اليه تعالى ابتداء وذلك ممنوع لجواز ان يكون الواجب تعالى
موجبا صدر عنه بالايجاب واحد مختار يصدر عنه الحوادث بالاختيار فيكون
واسطة بين الواجب تعالى وبين الحوادث كالحركة الدورية الواسطة بينهما
عند الحكماء والمنتفى ببطلان مطلق التسلسل هو توسط الحركة السرمدية
لا توسط هذه الواسطة وما اشار اليه المحقق الطوسى فى التجريد حيث قال وجود
العالم بعد عدمه ينفى الايجاب والواسطة غير معقولة من ان حدوث العالم
بجميع اجزائه يستلزم انتفاء تلك الواسطة اذ على هذا يكون تلك الواسطة حادثة
ايضا مع ان الصادر عن الواجب بالايجاب لا يكون حادثا بل قديما فقدرده الشارح
الجديد بانه انما يتم لو ثبت بما ذكره فيما سبق حدوث جميع ما سواه تعالى وليس كذلك
وانما ثبت حدوث الاجسام وعوارضها ولم يثبت عنده امتناع الجواهر المجردة فحينئذ

يجوز ان تكون تلك الواسطة جوهرا مجردا قديما ولذا قال المصنف فى المواقف هذا الاستدلال انما تم باحد الطرقين الاول حدوث ماسوى الله تعالى وصفاته مع امتناع قيام حوادث متعاقبة غيرمتناهية بذاته تعالى الثانى ان يبين فى الحادث اليومى انه لايستند الى حادث مسبوق بآخر لاالى نهاية محفوظا بحركة دائمة ولامخلص هنا الا بما اشار اليه شارح المقاصد من ان الخصم يعنى الحكماء موافق لنا فى نفى تلك الواسطة وانت خبير بان ليس الغرض من علم الكلام الزام الخصم فقط بل تحصيل اليقين اولا ثم الالزام فلابد من الالتجاء هنا الى الادلة السمعية وستعرف ( **قوله** لان المقتضى للقدرة هو الذات ) لوجوب استناد صفاته تعالى الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان لان الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء فاذا ثبت قدرته فى البعض ثبت فى الكل كذا فى المواقف وشرحه وهذا هو دليل الاشاعرة على شمول القدرة وصرح المصنف هناك بان هذا الاستدلال مبنى على ماذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس بشئ وانما هو نفى محض لاامتياز فيه اصلا ولاتخصص وان المعدوم لامادة له ولاصورة خلافا للمعتزلة فى الاول وللحكماء فى الثانى فلا يتوجه على الدليل بناء على الاول ان يقال يجوز ان يكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة عن تعلق القدرة به وبناء على الثانى ان يقال يجوز ان يستعد المادة لحدوث ممكن دون آخر وعلى التقديرين لايكون نسبة الذات الى جميع ماتعده من الممكنات على السواء كبرودة النار وايجاد ماسوى الممتنع بالذات وقيل لايتم الدليل بهذا القدر بل لابد ايضا من تجانس الاجسام لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة الحقيقة ليكون اختصاص بعضها ببعض العوارض لارادة الفاعل المختار اذمع تخالفها جاز ان يكون ذلك الاختصاص لذواتها فلاقدرة على ايجاد بعض آخر فيها كايجاد البرودة فى النار وليس بشئ لانه مندرج فى استعداد المادة لان مراد المصنف من المادة والصور اعم من موضوع الاعراض لاالهيولى فقط ولذا لم يقتصر على المادة بل كلامه محمول على التمثيل فان ماذهب اليه اهل الحق ان فعل الواجب لايتوقف على ممكن آخر ولو كان ذلك الممكن جوهرا مجردا يمتنع تركبه من الجواهر الفردة وبهذا البيان ظهر اندفاع ماقيل لم لايجوز ان يكون امكان كل ماهية ممكنة مخالفة لامكان ماهية اخرى فلا يكون الامكان المصحح مشتركا وذلك الاندفاع لان الاختلاف فى امكان الماهيات انما يكون بالامكان الاستعدادى او بتميز المعدومات الممكنة ولما بطلا عند اهل التحقيق لم يبق هناك مصحح سوى الامكان الذاتى المشترك نعم يرد عليه البحث الاول انه ان اريد ان الذات تقتضى القدرة بالمعنى الاخص فممنوع كيف والثابت باتقان الافعال العلم والقدرة بالمعنى الاعم والجواب ان هذا الدليل مبنى على ثبوت اصل القدرة بالمعنى الاخص

( قوله لان المقتضى لقدرته هو الذات ) وذلك لوجوب استناد صفاته الى ذاته وامتناع مدخلية الغير فى شئ منها

بحدوث العالم بناء على ان الخصم ممن وافقنا فى نفى الواسطة المذكورة فالقدرة التى اقتضتها الذات لاتكون الا بالمعنى الاخص ولذا قال فاذا ثبت قدرته فى البعض الخ الثانى ما اشار اليه بعض المحققين من ان الامكان الذاتى انما يصحح امكان ان يوجد بايجاد فاعل ما اياه سواء كان ذلك الفاعل موجبا اومختارا فهو ايضا انما يصحح المقدورية بالمعنى الاعم لابالمعنى الاخص والجواب ان الذات لما اقتضت القدرة بالمعنى الاخص فقدكان الواجب تعالى قادرا على جميع الممكنات بالمعنى الاخص وان كان المقدورية المصححة بالامكان هى المقدورية بالمعنى الاعم الثالث انه لوكان الامكان الذاتى مصححا للمقدورية لكانت صفات الواجب تعالى مقدورة ايضا لانها من جملة الممكنات حقيقة وان لم يطلقوا عليها لفظ الممكن بل لفظ الواجب بمعنى الواجب بالغير واللازم محال والجواب قد سبق من الشارح انه لابأس فى القول بعدم زيادة الصفات فعلى هذا القول لا اشكال اذلايكون الصفات من جملة الممكنات حينئذ بل عين الذات واما على القول بالزيادة فلعل المراد من الامكان المصحح ليس مطلق الامكان بل الامكان مع قيد الحدوث بمعنى عدم القدم كما فى قولهم ان علة احتياج الممكن الى العلة هو الامكان مع قيد الحدوث ويؤيده ان مراد المصنف من الممكنات ماليس بقديم وماقيل فى دفعه ان المراد بالامكان المصحح هو الامكان الخاص الوقوعى الخالص عن الوجوب قطعا وهو فيما عدا الصفات لانها واجبة بالغير باقتضاء الذات اياها ولاينافيه اطلاق الشارح الممكن على الصفات فى موضع آخر فهو مع مااعترف به من المنافاة الظاهرية فاسد فى نفسه لانه مستلزم لتخصيص المقدورية بزمان الاستقبال كمقدورية بقاء الممكن حال الحدوث ومقدورية ايجاده الآتى حال العدم اذالممكن الخاص الخالص عن مطلق الوجوب مختص بالامكان الاستقبالى لان كلا من الوجود والعدم المحققين بالفعل واجب بعلته مع ان العدم الحاصل للمعدوم الممكن مقدور حال العدم كما ان وجوده الآتى مقدور حال العدم والوجود الحاصل للحادث آن الحدوث مقدور فى ذلك الآن كما ان وجوده فيما بعده من الازمنة مقدور فى ذلك الآن ايضا وكذا الوجود الحاصل للمكن الباقى فى كل آن من آنات بقائه مقدور فى ذلك الآن وفيما قبله كما اشار اليه البيضاوى ولذا حكموا بان المراد من الامكان المصحح هوالامكان الذاتى فان قلت لاشبهة فى ان ايجاد الممكن افادة الوجود بازالة العدم واعدام الممكن عدم افادة الوجود فى الزمان الثانى للموجود لا افادة الوجود للموجود ولا ازالة الوجود الحاصل فى الزمان الاول لانهما محالان فالمصحح لتعلق القدرة ليس الا الامكان الاستقبالى قلت نعم لكنهم قصدوا بقولهم ان المصحح للمقدورية هو الامكان الذاتى ان تعلق القدرة بشرط الامكان الاستقبالى متحقق فى جميع مواد الامكان الذاتى مادامت ممكنات ذاتية ليظهر رد المعتزلة وغيرهم من المخالفين فلااشكال فافهم فانه دقيق الرابع ان اراد ان الامكان مصحح لمقدورية الكل فهو اول

والمصحح للمقدورية هو الامكان فاذا ثبت قدرته فى البعض ثبت فى الكل

المسئلة فان اراد انه مصحح لمقدورية البعض فلابد من التعرض باشتراك الامكان المصحح بين الكل اوباستواء نسبة الذات الى الكل كما تعرضوا فى هذا الدليل والجواب ان لام الامكان محمولة على العهد الخارجى اى المصحح هو الامكان المذكور فى ضمن قوله قادر على جميع الممكنات ولاشك فى اشتراكه بين الكل مع انه يصرح باشتراكه عقيب هذا الدليل فىصدر الدليل الثانى بلا فصل ليكون وحده دليلا للملازمة التى فوقه ومع المقدمتين دليلا آخر ففى كلامه هنا ايجاز لطيف واما نسخة لان الامكان مشترك الخ بدون الواو فسهو من قلم الناسخ لانها توجب استدراك مقدمات بعده الخامس ماقيل ان المقدورية بمعنى صحة الصدور صفة اعتبارية لاتحتاج الى مصحح والجواب انه ظاهر الاندفاع لان بعض الاعتباريات يترتب على البعض الآخر كالمؤثرية والمتأثرية المتضائفين المترتبين على نفس التأثير الذى هو من مقولة الفعل فلو فرضنا ان المقدورية بمعنى صحة الصدور عن فاعل ما لكونها متلازمة مع الامكان الذاتى مستغنية عن المصحح فلا شبهة فى ان المقدورية بمعنى صحة الصدور عن فاعل معين تحتاج الى مصحح لان الفاعل المعين يقدر على شئ دون شئ آخر يقدر عليه فاعل آخر دون الاول فمصحح المقدورية بالنسبة الى كل قدرة معينة شئ آخر واما المصحح بالنسبة الى القدرة البالغة الى المرتبة القصوى التى لايتصور فوقها مرتبة اخرى كما هو مقتضى وجوب الوجود المقتضى لحصول جميع الكمالات الممكنة بالفعل بل بالضرورة فانما هو الامكان الذاتى الشامل لما عدا الوجوب والامتناع الذاتيين اما مطلقا اومع قيد الحدوث فلو قيل هذا الشئ مقدور له تعالى لانه ممكن فى ذاته كان دليلا لميا ( **قوله** فاذا ثبت قدرته فى البعض الى آخره ) تقرير الدليل انه كلما ثبت قدرته تعالى على البعض ثبت قدرته على الكل من الازل الى الابد لكن المقدم حق فكذا التالى اما المقدم فلما ثبت قدرته قدرته على العالم الحادث المستند اليه تعالى ابتداء بلا واسطة واما الملازمة فلان قدرته تعالى مقتضى ذاته فلا يمكن انفكاكها عنه تعالى ليتصور كونه قادرا فى وقت دون وقت ومصحح مقدورية ذلك البعض هو الامكان الذاتى وهو مشترك بين جميع الممكنات الغير القديمة واذا وجد المقتضى والمصحح وارتفع الموانع يلزم ان يكون قادرا على جميع الممكنات مادامت ممكنات لابمعنى انه قادر فى الازل وفيما لايزال على ايجادها فى الازل وفيما لايزال لامتناع استناد القديم الى الفاعل المختار بل بمعنى انه تعالى قادر فى الازل وفيما لايزال على ايجادها فيما لايزال سواء كان زمان القدرة مقارنا لزمان الوجود كما فى القدرة فى حالتى الحدوث والبقاء او مقدما عليه بناء على ان الامكان الذاتى الازلى الابدى اعم من الامكان الاستقبالى اومتأخرا عنه ان امكن اعادة المعدوم بعينه والافلا يكون من جملة الممكنات ولايتجه

(قوله والمصحح للمقدورية هو الامكان) لان الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية (قوله فاذا ثبت قدرته فى البعض ثبت فى الكل) وذلك لان نسبة الذات المقتضية للقدرة الى جميع الممكنات على السواء فان المعدومات لاثبوت لها اصلا بل هى منفيات محضة لاتمايز فيها بوجه فلا يتصور ان يكون خصوصية بعض المعدومات مانعة من تعلق القدرة كما يقول به المعتزلة فاذا ثبت قدرته فى بعض الممكنات على ما يقتضيه كونه قادرا ثبت فى الكل

ولان الامكان مشترك بين الممكنات ولابد للممكن على تقدير وجوده من الانتهاء الى الواجب وقد ثبت انه فاعل بالاختيار فيكون قادرا عليه ولان العجز عن البعض نقص وهو

على هذا الدليل وامثاله انه قياس فقهى لايفيد اليقين لما اسلفنا من ان الحكم بحكم البعض على البعض الآخر قطعى فيما كان اشتراك العلة قطعيا كالقياس الفقهى بعلة منصوصة ( **قوله** و لان الامكان مشترك الى آخره ) دليل آخر بان يقال لاشك ان الامكان الذاتى مشترك بين الكل فكل ممكن قابل لان يوجد بايجاد الغير اياه فهو على تقدير وجوده الحادث اما ان يوجد بايجاد الواجب فيكون قادرا عليه وان لم يوجده ابدا او بايجاد ماأوجده الواجب لوجوب انتهاء سلسلة الممكنات اليه تعالى بناء على امتناع الدور والتسلسل وحينئذ يلزم ان يكون قادرا عليه ايضا لان الاقتدار على ايجاد موجده موجب للاقتدار عليه بالطريق الاولى وان لم يوجده بل اوجده ذلك الغير الصادر عنه تعالى اذ المراد هنا اثبات شمول القدرة لا اثبات شمول الارادة و الايجاب بالفعل و لايتجه عليه ان يقال يجوز ان يكون قادرا على موجده ولايكون قادرا عليه لمانع مثل عدم الاستعداد اواختصاص بعض المعدومات بخصوصية مانعة عن تعلق القدرة اذ كما ان الدليل الاول مبنى على بطلان الاستعداد وتمايز المعدومات فكذا هذا الدليل ولايتجه عليه ايضا ماقيل يجوز ان يكون الواجب تعالى مختارا فى البعض وموجبا فى البعض اذ كما ان الدليل الاول مبنى على ثبوت اصل قدرة الواجب ببطلان الواسطة السابقة بان يكون العالم بجميع اجزائه حادثا فكذا هذا الدليل بل ذلك الايراد انما يتوجه على دليل اصل القدرة كما عرفت لاعلى هذا الدليل اذ بعد ثبوت ان العالم بجميع اجزائه حادث لايجوز ان يكون الواجب تعالى موجبا فى شئ منها اذ الصادر عن الفاعل الموجب القديم لايكون الا قديما واما ماقيل يرد عليه انه ان اريد بقوله وقد ثبت انه فاعل بالاختيار الخ اختياره فى جميع الممكنات فهو اول المسئلة و ان اريد اختياره فى الجملة فهو غير مفيد لجواز ان يكون مختارا فى البعض وموجبا فى البعض الآخر ثم يصدر عن ذلك البعض الآخر والقول بان هذا الدليل مبنى على حدوث العالم فصدور البعض بالايجاب ينافى حدوثه لان الصادر بالايجاب يكون قديما لا يدفعه لجواز ان يكون ذلك البعض من صفاته تعالى لامن العالم فقطعى الفساد لان صدور البعض الآخر عن تلك الصفة ان كان بالايجاب يلزم تسلسل المعدات لان استناد الحوادث الى القديم الموجب يستحيل بدون شروط معدة وان كان بالاختيار يلزم ان يكون تلك الصفة فاعلة مختارة موصوفة بالحياة والعلم والقدرة والارادة وذلك باطل عند جميع العقلاء اذ لم يجوز عاقل كون الفاعل المختار صفة وانما جوز كونه مجردا اوجسما قائما بذاته كما لايخفى ( **قوله** ولان العجز عن البعض الى آخره ) ظاهره دليل تفرع الملازمة القائلة بانه اذا ثبت قدرته فى البعض ثبت

( قوله ولان الامكان) الذى هو علة الاحتياج الى الفاعل مشترك بين جميع الممكنات فما من ممكن الا وهو محتاج فى وجوده الى علته فعلته اما واجب لذاته او منتهى اليه دفعا للدور اوالتسلسل وقد ثبت فى موضعه انه تعالى فاعل بالاختيار فيكون قادرا على جميع الممكنات واما اقتداره على الممكن الذى هو معلول له بلا واسطة فظاهر واما اقتداره على الممكن الذى ينتهى اليه تعالى فلان اقتداره على علته اقتدار له تعالى عليه فان وجوده وعدمه لوجود علته وعدمها فاذا كان وجودها وعدمها مقدورين كان وجوده وعدمه ايضا مقدورين وهو ظاهر وينبغى ان يعلم ان بناء هذا القول على كون جميع ماسوى الله وصفاته العلى حادثا فلا مجال لما قيل انه يجوز ان يصدر بعض الاشياء عنه تعالى بالايجاب ثم يصدر عنه بعض آخر بالاختيار انتهى وذلك لان الصادر بالايجاب يكون قديما وهو مناف لحدوث العالم (قوله ولان العجز عن البعض نقص الخ ) يعنى انه تعالى لولم يكن قادرا على جميع الممكنات كان عاجزا عن بعضها بالضرورة لعدم جواز صدور ذلك البعض عنه تعالى ايجابا لما مر من منافاته حدوث العالم

على الله تعالى محال مع ان النصوص ناطقة بعموم القدرة كقوله تعالى وهو على كل شئ

قدرته فى الكل فهو بظاهره يؤيد النسخة الاخرى بدون الواو لكن عرفت مافيه من استدراك المقدمات والقول بان قوله وقدثبت انه فاعل بالاختيار اشارة الى حقية المقدم وقوله ولابد للممكن الى آخره اشارة الى ماتركه من دليل القوم وهو استواء نسبة الذات الى الكل ليس بشئ لان التطويل ليس مذاق الشارح على ان استفادة استواء نسبة الذات من الامكان الذاتى المشترك المصحح اظهر من استفادته من قوله ولابد للممكن الى آخره فيكون ذلك القول مستغنى عنه على تقدير ان يكون الكل دليلا واحدا بلاشك اذلا حاجة اليه بعد اخذ المقدمات السابقة فالوجه ان ماسبق الى هنا دليلان وهذا دليل ثالث بان يقال ولان الامكان مشترك وقدثبت كونه تعالى قادرا على البعض فلو لم يكن قادرا على الكل يلزم العجز عن البعض وهو محال فى حقه تعالى وهو ايضا مبنى على ان القدرة مقتضى الذات والامكان مشترك مع ارتفاع الموانع كحديث الاستعداد وتميز المعدومات نعم اورد القوم لهذا المطلب دليلا واحدا هو الاول لكن الشارح المحقق اشار الى انه بعد الابتناء على بطلان حديث الاستعداد وتميز المعدومات يمكن هنا دليلان آخران ( **قوله** مع ان النصوص الى آخره ) يشعر بان النصوص تصلح هنا مؤيدة لادليلا برأسها كما يأتى وماقيل الفرق بين التأييد والاثبات فى هذا الباب تحكم فمدفوع بان ليس معنى تأييد الدليل العقلى بالسمعى ان الدليل العقلى انما يفيد العلم القطعى بالدليل السمعى والا لم يكن العقلى دليلا على هذا المطلب بل معناه ان مراتب العلم القطعى متفاوتة والدليل العقلى بانفراده يفيد مرتبة منها مع الدليل السمعى يفيد مرتبة اخرى فوقها وانقداح الدليل السمعى هنا لاجل المصادرة الموجبة لعدم حصول العلم اصلا وقد اندفعت المصادرة بما افاده الدليل العقلى اذ غاية مالزم ان يتوقف العلم القطعى بمرتبة عالية على العلم القطعى بمرتبة دونها ولامحذور فيه كما لامحذور فى توقف اكتساب كنه الشئ على العلم به برسمه فالدليل السمعى يصلح مؤيدا لادليلا برأسه ولذا صح تأييد البراهين العقلية بالادلة السمعية الظنية لانها مع تلك الادلة تفيد زيادة اطمئنان ( **قوله** كقوله تعالى وهو على كل شئ قدير ) اذ القدرة فى هذه الآية وغيرها من الآيات والاحاديث هى بمعنى صحة الفعل والترك لاماذهب اليه الحكماء من القدرة الجامعة للايجاب والا فاما ان لايكون الواجب تعالى قادرا بهذا المعنى على الكل وهو خلاف النص اويكون قادرا على الكل فيلزم ان لايوجد حادث اويلزم التسلسل لامتناع استناد الحوادث الى الفاعل الواجب القديم بدون شروط حادثة معدة غير متناهية ولذا احتاج الحكماء الى حركة سرمدية معدة ليكون واسطة بين الفاعل الموجب والحوادث والكل باطل عند اهل السنة وسائر المتكلمين فثبت انها بمعنى صحة الفعل والترك اذلاقائل بالفصل وايضا كون القدرة فى الكتاب والسنة بهذا المعنى

قدير قيل الاولى فى اثبات هذا المطلب بل سائر المطالب التى لايتوقف ارسال الرسول عليها ان يتمسك بالدلائل السمعية قلت كون شمول القدرة مما لايتوقف عليه ارسال

ثابت باجماع الامة بل باجماع المليين فلو فرضنا ان الشئ فى الآية بمفهومه يعم الصفات القديمة فهى مستثناة عقلا كذات الواجب تعالى وقد ثبت فى الاصول ان الاستثناء عقلا او بكلام متصل لايقدح فى كون الدلالة على حكم الباقى قطعية فمن قال انما يصح الاستدلال بالآية المذكورة على هذا المطلب لوكانت القدرة فيها بمعنى صحة الفعل والترك وذلك ممنوع كيف وحينئذ يلزم قدرة الواجب على صفاته القديمة بهذا المعنى مع انه تعالى موجب فيها كما تقدم فقد ضل عن سواء السبيل ولم يدر مايلزم على تقدير حمل القدرة على مايجامع الايجاب واما من قال فى دفعه قد سبق من الشارح ان الامتناع بسبب الغير لاينافى الاختيار فامتناع الترك بالنسبة الى الصفات بسبب ان الخلو عنها نقص لاينافى صحته فهو تعالى قادر على صفاته ايضا بالمعنى المذكور فهو اضل منه اذ قد سبق من الشارح ايضا ان الاختيار ولو بالمعنى الاعم موقوف على العلم والقدرة والارادة فلو كانت هذه الصفات مستندة الى الذات بالاختيار يلزم الدور والتسلسل وايضا عدم النقص لازم لذات الواجب فيكون وجود الصفات لامر خارج ضرورى لذات الواجب فلايكون مختارا فيها بهذا المعنى قطعا بل ولا بالمعنى الاعم لعدم ترتبها على المشية ولعدم صدق الشرطية الثانية فى حقه تعالى بالنسبة الى صفاته تعالى كما تقدم بل حال الذات مع الصفات على مذهب الاشاعرة وجمهور المتكلمين ليس الامحض الايجاب عند اولى الالباب وبهذا البيان يثبت العلم القطعى ببطلان احتمال الواسطة السابقة بالادلة السمعية على مذهب المتكلمين ولو كانت تلك الواسطة من المجردات واتضح اصل القدرة وشمولها بجازم الاعتقادات واما مايأتى منه من الايراد فتزلزل الاوتاد **(قوله قيل الاولى فى اثبات هذا المطلب)** معارضة لمدعاه الضمنى المستفاد مما قبله ودليل المعارضة مايستفاد من كلام القائل هو ان هذا المطلب لايتوقف على ارسال الرسول مع شهرة ان الدليل السمعى هو العمدة فى اثبات العقائد وماقيل ان الدليل السمعى انما يفيد الظن فهو خلاف التحقيق والقائل هو العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد فانه بعد ما اشار الى ضعف ادلة اصل القدرة مستندا بقواعد الفلسفة والى ضعف التمسك فيه بالاجماع والنصوص بان مرجع الادلة السمعية الى الكتاب والسنة ودلالة المعجزات وهل يتم الاقرار بها والاذعان لها قبل التصديق بكون البارى تعالى عالما قادرا وفيه تردد وتأمل قال هنا ان الاشاعرة استدلوا على شمول القدرة بان المقتضى للقدرة هو الذات والمصحح هو الامكان ولما توجه عليه ان يقال لم لايجوز اختصاص بعض الممكنات بشرط تعلق القدرة اومانع عنه ومجرد وجود المقتضى والمصحح لايكفى بدون وجود شرط اوعدم مانع * اجيب بانه لاتمايز للممكنات قبل الوجود ليختص البعض بشرائط التعلق وموانعه دون البعض وهذا ضعيف على

(قوله قيل الاولى فى اثبات الخ) وقد بينا حقية ذلك القيل وهو مذهب السلف واعلام العلم وائمة الشرع ورؤس المجتهدين وذلك لان ثبوت الاحكام التكليفية كلها فى نفس الامر بحكم الله والوضع الآلهى وثبوته عند المخاطب بنفسه خطاب النبى وهو لايتوقف على العلم بوجوب الصدق وحرمة الكذب عليه عقلا بل على العلم بصدقه وعدم كذبه وهو حاصل لكونه بمنزلة الضرورى عنده لفرط تمكنه منه قال الله تعالى كتاب انزلناه اليك مبارك ليدبروا اياته وليتذكر اولوا الالباب اى يستحضروا ماهو كالمركوز فى عقولهم لفرط تمكنهم منه

الرسول بحسب نفس الامر مسلم اذ لو فرض قدرته على الارسال فقط لكفى فى صدور الارسال منه لكن اثبات ارسال الرسول يتوقف على اثبات شمول القدرة اذ طريق

قياس ماسبق فالاولى التمسك بالنصوص الدالة على شمول قدرته تعالى من مثل هذه الآية وكذا قال فى اصل العلم وقد يتمسك فى كونه تعالى عالما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع ويرد عليه ان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف على على التصديق بالعلم والقدرة فيدور وربما يجاب بمنع التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم لكل ماأخبروابه وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما والظاهر ان هذا مكابرة ثم يجبه ذلك فى صفة الكلام على ماصرح به الامام ثم قال فى شمول العلم اماسمعا فلمثل قوله تعالى والله بكل شئ عليم عالم الغيب والشهادة الى غير ذلك من الآيات فقد حكم بصحة الاستدلال واولويته بالادلة السمعية فى شمول العلم والقدرة لافى اصلهما والشارح المحقق لم يلتفت الى ماأورده على دليل شمول القدرة ولاندفاعه على اصول الاشاعرة لان اختصاص بعض الممكنات بشرط اومانع امان يكون بواسطة الاستعداد وعدمه كازعمه الحكماء او تميز المعدومات او بلزوم القبح والحسن لوجوده المبنى لصفة حقيقية اواعتبارية لازمةله والكل باطل على اصول الاشاعرة واعترض عليه فى دعوى الصحة والاولوية بان اثبات الارسال بدلالة المعجزات كما يتوقف على اصل العلم والقدرة يتوقف على شمولهما فحينئذ يكون تعرضه بالدليل السمعى فيما سبق فى كل من اصل العلم وشموله مبنيا على الجواب الذى حكم العلامة التفتازانى بكونه مكابرة ( **قوله** اذلو فرض قدرته على الارسال فقط ) وان لم يقدر على غيره اصلا كايجاد الرسول والمرسل اليهم لجواز ارسال بعض من مخلوقات الغير الى البعض الآخر يكفى فى صدور الارسال منه من غير توقفه على شمول القدرة والارادة وكذا يكفى العلم بالارسال والرسول والمرسل اليهم اجمالا والاحكام المرسلة فى صدور الارسال من غير توقفه على شمول العلم لجميع مايصح ان يعلم ( **قوله** لكن اثبات الارسال الى آخره ) يعنى ان اثبات حكم مطابق للواقع بالادلة السمعية موقوف على اثبات الارسال عند الامة بالمعجزة ولايكفى ثبوت الارسال فى الواقع واثبات الارسال بالمعجزة موقوف على اثبات شمول القدرة والعلم والارادة ينتج من قياس المساواة ان اثبات حكم فى الواقع بالادلة السمعية موقوف على اثبات شمول هذه الصفات فلو كان ذلك الحكم واحدا من شمول هذه الصفات لزم الدور والمصادرة اما المقدمة الاجنبية فظاهرة واما الصغرى فلأن الادلة السمعية فى الحقيقة الكتاب والسنة لاستناد الاجماع اليهما وهما لايدلان على ثبوت مدلولهما فى الواقع مالم يحصل الجزم بان ذلك الكتاب كلام الله تعالى وهذه السنة سنة نبيه المبعوث الينا لاجل الهداية ولاطريق الى هذا الجزم سوى خبر النبى بان ذلك الكتاب كلام الله تعالى وانه مبعوث من جانبه تعالى للهداية واثبات صدقه فى ذلك

( **قوله** لكن اثبات ارسال الرسول يتوقف على اثبات شمول القدرة ) حاصله ان عدم توقف ارسال الله تعالى الرسول على شمول قدرته لجميع المقدورات لايكفى لاثبات هذا المطلب بل لابد فى ذلك من علمنا بارسال الرسول وهذا العلم لايحصل الا بالعلم بكون قدرته تعالى شاملة لجميع المقدورات فاثبات شمول القدرة اعنى تحصيل العلم به لو كان بالادلة السمعية التى هى متوقفة على اثبات ارسال الرسول المتوقف على العلم لشمول القدرة كان اثباتا للشئ بنفسه وانه باطل قطعا

اثباته ان المعجزة فعل الله خارق للعادة وقدصدر عنه حال دعوى النبوة واذا خالف الفاعل المختار عادته حين استدعاء النبي تصديقه بامر يخالف عادته دل ذلك الامر على تصديقه قطعا وهذا متوقف على اثبات كونه فعلاله وكونه فعلاله يثبت بشمول

الخبر بالمعجزات فثبت ان اثبات حكم فى الواقع بالكتاب والسنة والاجماع موقوف على اثبات البعث والارسال بالمعجزة واما الكبرى فلان طريق اثبات الارسال بالمعجزة منحصر فى انتظام قياس فى ذهن من شاهد المعجزة بان يقال كلما كان هذا الفعل الخارق فعلاله تعالى مقارنا لدعوى النبوة ومستجمعا لسائر شرائط المعجزة كما بينوها فى المفصلات والحال اذا خالف الفاعل المختار عادته حين استدعاء النبي تصديقه بامر يخالف عادته دل ذلك الامر على تصديقه قطعا يلزم ان يكون هذا النبي صادقا فى دعواه لكن المقدم حق فكذا التالى ولاشك ان الاثبات بهذا الطريق موقوف على اثبات كون ذلك الفعل الخارق فعلاله تعالى لكونه مقدمة من ذلك القياس المنتظم واثبات كونه فعلاله تعالى موقوف على اثبات شمول القدرة والعلم والارادة وانحصار الطريق مستفاد من اضافة المصدر المفيد للعموم اعنى اضافة الطريق الذى هو عبارة عن مضمون الجملة المأولة بالمصدر بكلمة ان المفتوحة الداخلة عليها ( قوله واذا خالف الفاعل المختار الى آخره ) يشير الى تمثيلهم بان السلطان المحتجب عن الرعية لو ارسل وزيره اليهم بحكم فكذبوه فادعى الوزير اثبات مدعاه بامر خارق يصدر عن السلطان باستدعائه فتوجه الوزير نحو السلطان بمرأى منهم واستدعى عنه تصديقه فى دعواه بأمر خارق ففعل السلطان فعلا خارقا لعادته وشاهدوه فان ذلك الفعل الخارق نازل منزلة التصديق القولى بان يقول ارسلته اليكم بذلك الحكم بخلاف ماذا فعله غير السلطان فى ذلك الوقت فانه لايدل على تصديق السلطان ذلك الوزير فلابد ان يكون الفعل الخارق فعلا للمرسل لكن المعتزلة جوزوا ان تكون المعجزة فعلا لغيره تعالى باذنه تعالى كما فى شرح المقاصد ويؤيدهم ان تصديق الوزير حاصل فيما اذا اشار السلطان الى خادم يقوم بين يديه ففعله ذلك الخادم فقد ظهر ان النبي فى قوله حين استدعاء النبي اغوى بمعنى المخبر ليشمل الوزير ولك ان تحمل على الاصطلاحى وتستفيد الاشارة الى تمثيلهم من مجرد عموم الفاعل المختار ( قوله وهذا متوقف على اثبات كونه فعلاله تعالى ) قالوا لدلالة المعجزة على صدق النبي سبعة شروط * الاول كونها فعلاله تعالى اوتركه * الثانى ان يكون خارقا للعادة * الثالث ان يتعذر معارضته * الرابع ان يكون ظاهرا على يد مدعى النبوة * الخامس ان يكون موافقا للدعوى فلوقال معجزتى ان احيي ميتا ففعل خارقا آخر لم يدل على تصديقه * السادس ان لايكون ماالظهره مكذباله فلوقال معجزتى ان ينطق هذا الضب فنطق بتكذيبه لم يدل على تصديقه بخلاف ماذا احيي فاعلا مختارا فكذبه بعد الاحياء * السابع ان يكون مقارنا لدعوى النبوة اومتأخرا عنها لامتقدما عليها

القدرة اذلا دليل لنا على ان خصوص المعجزة فعل الله تعالى ومقدوره وان زعمت المعتزلة واحتمال وجوده لايجدى نفعا فلايتم ماقيل ان الاولى فى اثبات هذا المطلب بل سائر المطالب التى لايتوقف ارسال الرسول عليه ان يتمسك بالدلائل السمعية

فان المتقدم لايدل على تصديقه ويسمى ارهاصا (قوله اذلا دليل لنا) اى لمعشر العقلاء المكلفين (على ان خصوصية المعجزة) اى المعجزة الخاصة المشهورة (فعل الله تعالى ومقدوره) اى صادر عنه بالاختيار لابالايجاب سوى شمول قدرته تعالى لجميع الممكنات وعلمه لجميع المعلومات وارادته لجميع الكائنات فثبت ان اثبات كونها فعلاله تعالى بالاختيار موقوف على العلم بشمول هذه الصفات وذلك العلم نظرى يحتاج الى الاثبات فيكون ذلك الاثبات موقوفا على اثبات شمولها وقوله وان زعمه المعتزلة اشارة الى دفع سؤال مقدر بان يقال عدم الدليل ممنوع كيف وقد ذهب المعتزلة الى وجوده وحاصله الدفع ان الحكم بوجود الدليل تحكم وزعم فاسد وللمتوجه عليه ان يقول لايلزم من عدم علمكم بوجود الدليل عدمه فى الواقع فالحكم بعدمه فى الواقع ممنوع اشار الى جوابه ايضا بقوله واحتمال وجوده لايجدى وحاصل الجواب تحرير المراد بأن مرادنا لاقطع بوجود الدليل وهذا القدر يكفينا فى اثبات التوقف على اثبات الشمول ومجرد احتمال وجوده لايفيد القطع بوجوده بل هو مع ذلك الاحتمال غير مقطوع به فثبت التوقف على اثبات الشمول ويؤيد التوقف على اثبات شمول القدرة ماذكره المصنف فى المواقف حيث قال دلالة المعجزات على صدق مدعى النبوة عندنا اجراء عادته تعالى بخلق العلم بالصدق عقيبها فان اظهار المعجزة على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا فمعلوم الانتفاء عادة كسائر العاديات لان من قال انا نبى ثم شق الجبل فاوقفه على رؤسهم وقال ان كذبتمونى وقع عليكم وان صدقتمونى انصرف عنكم فكلما هموا بتصديقه بعد عنهم وكلما هموا بتكذيبه قرب منهم علم بالضرورة انه صادق فى دعواه والعادة قاضية بامتناع ذلك من الكاذب مع كونه ممكنا عنه امكانا عقليا لشمول قدرته تعالى لجميع الممكنات * ولقائل ان يقول فيه بحيث من وجوه * اما اولا فلأن القول بتوقف العلم بكون المعجزة فعلاله تعالى على العلم بشمول القدرة والعلم والارادة خلاف الواقع لوجوه الاول ان الاشاعرة صرحوا بان المعجزات تدل على الصدق عادة لاعقلا اذليست ادلة عقلية مرتبطة بنفسها لمدلولاتها بحيث لايجوز تقديرها غير دالة على مدلولاتها لان خوارق العادات كانفطار السموات وانتثار الكواكب وتدكدك الجبال تقع مع تصرم الدنيا وقيام الساعة ولاارسال فى ذلك الوقت ومع ذلك يخلق الله تعالى عقيب مشاهدتها العلم القطعى بصدق النبى بناء على ان ايجاد الواجب ليس مشروطا باعداد معد عندهم فبمجرد مشاهدة المعجزة يخلق الله تعالى العلم القطعى بذلك القياس المنتظم فى ذهن المشاهد لمن اراد ان يهديه ويشرح صدره

(قوله اذلا دليل لنا على ان خصوص المعجزة فعل الله تعالى ومقدوره) دفع لمايقال ان اثبات كون المعجزة فعلالله تعالى لايتوقف على اثبات شمول القدرة بل يكفى فى ذلك اثبات كونها فعل الله تعالى ومقدوره ووجه الدفع ان اثبات كون المعجزة فعل الله تعالى ومقدوره اى صادرا عنه بالاختيار لايتأتى الا فى ضمن اثبات شمول القدرة اذ لم يوجد دليل مختص باثبات كونها فعل الله تعالى ومقدوره ومجرد احتمال وجود ذلك الدليل لايجدى بل لابد من تحققه والتثبت به واشار بقوله ومقدوره الى ان مجرد كون المعجزة فعل الله تعالى لايكفى فى كونها تصديقا للرسول فى دعوى رسالته بل لابد فى ذلك من كونها مقدورا لله تعالى وصادرا عنه بالاختيار فان الافعال الاضطرارية لادلالة لها على التصديق كما لايخفى

فيستدل على شمول القدرة بقوله تعالى ان الله على كل شئ قدير وعلى شمول العلم

للاسلام من غير توقف على شئ آخر عندهم وهذا هو مراد المجيب الذى حكم
العلامة التفتازانى بكون جوابه مكابرة لان مراده من قوله وان لم يخطر بالبال الى
آخره نفى توقف دلالة المعجزات على سابقة العلم باصل العلم والقدرة كما يؤيده
صيغة الماضى لانفى الخطور مطلقا ولو بعد دلالة المعجزة ليكون مكابرة * الثانى
لو صح ماذكره من التوقف لزم ان يتوقف دلالة المعجزات على اثبات شمول
القدرة وغيرها فيلزم ان لاتصح دعوة الانبياء عليهم السلام بتلك المعجزات الا
الذين كانوا على مذهب الاشاعرة فى شمول تلك الصفات او يجب عليهم الاشتغال
اولا باثبات شمول هذه الصفات بالادلة العقلية ثم باظهار المعجزات والكل قطعى
الفساد بل الحق عدم توقف العلم بكونها فعلا له تعالى على سابقة العلم بشمولها بل
باصولها بل بوجود الواجب تعالى ولذا كان نبينا عليه افضل الصلوات مأمورا
بدعوة الكل بتلك المعجزات ولو كان المدعو منكرا للصانع فليس مراد المصنف
مما نقلناه عن المواقف كما فهمه الشارح بل مراده ان القدرة شاملة للكل فى الواقع
فالاعتقاد المنافى له ولامثاله كالاعتقاد بعدم شمول القدرة او بعدم اصلها او بعدم
الصانع لكونه جهلا مركبا غير ثابت مآلا كما قالوا يتزلزل بمجرد مشاهدة المعجزة
الغير المألوفة لاكسائر الخوارق المألوفة مثل العلويات والسفليات فيجوز ذلك المعتقد
خلاف ما اعتقده ولو مرجوحا فيتطرق الامكان العقلى اى الاحتمال العقلى لخلاف
ما اعتقده فربما يهتدى ان ساعده التوفيق * الثالث ان الاقتدار على فعل لايوجب
الفعل بخلاف العكس فامر التوقف بالعكس فالظاهر ان المعجزة تدل على ان لهذا
النبى ربا فاعلا لهذا الخارق فيكون قادرا على جميع الممكنات الا يرى انا نستدل
بمشاهدة فعل غريب او شاق لاحد على قدرته على امثاله ولا يمكن الاستدلال
بالعكس بأن يقال هذا الفعل الغريب لفلان فانه قادر على امثاله لجواز ان يكون
هناك قادر آخر فلو صح ماذكره لزم ان يتوقف دلالة المعجزات على اثبات نفى
تعدد الواجب القادر بالادلة العقلية ايضا فلا يصح اظهار المعجزة قبل ذلك الاثبات
وذلك قطعى الفساد ايضا * واما ثانيا فلو فرضنا التوقف على اثبات الشمول فى الجملة
فيكفيه شمولها للعنصريات التى تقع المعجزات فيها وشق القمر معجزة خاصة يتم الامر
بدونها مع انه من خواص نبينا عليه افضل الصلوات على انه يكفى شمولها لعالم الاجسام
من العلويات والسفليات ومن المعلومات والمقدورات مايستفيدها العقول كعالم
المجردات المستغنية عن الحيز وان لم توجد ابدا وكالعوالم التى اثبتها المتألهون والصوفية
وكالعوالم الواردة فى الاثر لاسيما مافى النشأة الآخرة التى مافى هذه النشأة كنقطة
موهومة فى جنبها كيفا وكما بل لانسبة بينهما اصلا * واما ثالثا فلو فرضنا التوقف على اثبات

شمولها للكل فانما يتوقف على اثبات شمول القدرة بالمعنى الاعم لابالمعنى الاخص
لحصول التصديق بمجرد كونها فعلاله تعالى سواء صدر عنه تعالى بالاختيار اوبالايجاب
ولذاذهب الحكماء الى وجوب البعث والارسال وايجاد المعجزات بالايجاب * واما رابعا
فلو فرضنا التوقف على اثبات شمول القدرة بالمعنى الاخص للكل فغاية الامر لزوم الدور
والمصادرة فى اثبات ذلك الشمول بالادلة السمعية عند الذين شاهدوا المعجزات لافى
اثباته بهاعند غير المشاهدين فى الكتب الكلامية المدونة بعد الاصحاب اذيكفى فيه تواتر
اهتداء المهتدين بمشاهدة المعجزات باى طريق كان والكلام فى الثانى لافى الاول
نعم لايصح اثبات الشمول بالادلة السمعية عند غير المشاهدين الذين لم يثبت عندهم
الارسال بطريق التواتر لكن الغرض من تدوين علم الكلام حفظ عقائد المسلمين
ببيان ماخفى منها ودفع مايرد عليها من طرف اهل الضلالة لا اثبات تلك العقائد
عند الكفرة المنكرين للبعث والارسال وبالجملة لامحذور فى اثبات شمول هذه
الصفات بل اصولها بالادلة السمعية عند الذين ثبت عندهم البعث والارسال
بطريق التواتر لاسيما على مذهب الاشاعرة لايقال بل الغرض من علم الكلام
هو اثبات العقائد عند غير المشاهدين مطلقا بدليل ان قول المصنف فهو عالم لرد
بعض الحكماء المخالف لنا فى اصل العلم ولم يثبت عندهم رسالة نبينا عليه السلام
بطريق التواتر ليثبت بالقرآن وهو المتبادر من قول الشارح لادليل لنا اى لمعشر
غير المشاهدين للمعجزات لانا نقول ليس معنى رد ذلك البعض اثبات اصل العلم
عنده بل اثبات بطلان قولهم عند المسلمين لئلا يذهب اليه احد منهم على ان قوله
وان زعمه المعتزلة يأبى حمل مراده على ذلك لان المعتزلة انما يزعمون ان فى المعجزة
المقرونة بقرائن الاحوال دليلا لمن شاهدها مع تلك الاحوال لا ان فيها دليلا
لمن لم يشاهدها وهوظاهر * واما خامسا فلأنك قد عرفت ان المعتزلة جوزوا
كون المعجزة فعلا لغيره تعالى باذنه فكيف يقولون ان فيها دليلا على انها فعل
الواجب تعالى اللهم الا ان يقال انهم يدعون وجود الدليل على انها فعل الواجب
تعالى اوفعل غيره باذنه لابغير اذنه والشارح ينكر هذا الدليل وقد عرفت
ان انكار الدليل انما صح على مذهب الاشاعرة فى ان خلقه تعالى العلم القطعى بشئ
مثلا لايتوقف على شرط واعداد معد والافلهم ان يستدلوا على وجود الدليل
بلزوم المفاسد التى ذكرناها على تقدير عدمه كما لايخفى وبما ذكرنا اتضح ان المراد
من الجواب الذى حكم عليه بالمكابرة دفع لزوم الدور عن اصله فافهم ﴿ قال
المصنف مريد لجميع الكائنات ﴾ اى الحادثات اذ لاصارف لاسم الفاعل ههنا
عما وضع له من معنى الحدوث بخلاف المعلومات والمقدورات بمعنى صحيحة الصدور
عنه تعالى لان تعلق العلم والقدرة بهذا المعنى ازلى وان لم يكن صارف ايضا
فى المقدورات بمعنى المتأثرات بتأثير القدرة وهو مرادهم من قولهم مقدوراته

تعالى غير متناهية بمعنى لايقف عند حد فاندفع ايراده فيما يأتي ثم هنا صارف من جهة ان اسم الفاعل حقيقة فيما تحقق وقوعه في الماضي والحال ومجاز في المستقبل ولذا دل قوله تعالى ان الدين لواقع على تحقق وقوع الجزاء اذ المراد هنا الحادثات في احد الازمنة الثلثة والدليل القاطع الدال على ثبوت اصل الارادة ماثبت بحدوث العالم مع نفي الواسطة المذكورة من كونه تعالى فاعلا مختارا وماشاع في كلام الله تعالى واجماع الانبياء عليهم السلام من كونه تعالى مريدا وعلى ثبوت شمولها هو شيوع الكتاب والسنة الدالين على كونه تعالى خالقا لكل شئ (**قوله** الارادة صفة مغايرة للعلم والقدرة) قال في شرح المقاصد اتفق المتكلمون والحكماء وجميع الفرق على اطلاق القول بانه تعالى مريد وشاع ذلك في كلام الله تعالى وكلام الانبياء عليهم السلام ودل عليه ماثبت من كونه تعالى فاعلا بالاختيار لان معناه القصد والارادة مع ملاحظة ماللطرف الآخر فكأن المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف الذي يريده لكن كثر الخلاف في ارادته تعالى فعندنا صفة قديمة زائدة على الذات قائمة به على ماهو شان سائر الصفات الحقيقية وعند الجبائية صفة زائدة قائمة لابمحل وعند الكرامية صفة حادثة قائمة بالذات وعند ضرار نفس الذات وعند النجار صفة سلبية هي كون الفاعل ليس بمكره ولاساه وعند الفلاسفة هو العلم بالنظام الاكمل وعند الكعبي ارادته لفعله تعالى للعلم به ولفعل غيره الامر به وعند المحققين من المعتزلة هي العلم بما في الفعل من المصلحة انتهى فقول الاشاعرة صفة رد لضرار وقولهم مغايرة للعلم رد للفلاسفة والكعبي ومحققي المعتزلة وقولهم قديمة قائمة بذاته تعالى رد للكرامية والجبائية والنجار بناء على ان القديم من قسم الموجود الخارجي كالحادث فلايكون الصفة السلبية قديمة وان كانت ازلية كالاعدام الازلية ورد للكعبي في ارادته تعالى لفعل غيره لان مراده من الامر هو الكلام اللفظي الحادث فعلى هذا تعرضهم بمغايرتها للقدرة لدفع توهم احتمال كونها عين القدرة وان لم يذهب اليه احد اذ الكل متفقون في ان مجرد القدرة غير كافية في الايجاد بل لابد من مخصص وقولهم توجب تخصيص الخ ليخرج ماعدا الارادة مما يغاير العلم والقدرة كالحياة والسمع والبصر كما يتضح فقد ظهر ان تعرضهم بمغايرتها للعلم والقدرة في هذا المقام مع عدم تعرضهم بها في تعريف الارادة حيث قالوا هي صفة توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع لاجل ان هذا المقام مقام رد المخالف بخلاف مقام التعريف والمراد بالوقوع هو الوقوع في نفس الامر لا الوجود الخارجي اذ قد خصص الارادة جانب الترك من المقدورين وليس شئ من المعدوم والعدم موجودا خارجيا وتخصيص المقدورين بالضدين لايرتضيه تعريف القدرة على انه تخصيص من غير مخصص قطعا

قالوا نسبة الضدين الى القدرة سواء اذكما يمكن ان يقع بقدرته احد الضدين

(قوله قالوا نسبة الضدين الى القدرة الخ) هذا هو دليل الاصحاب على ثبوت تلك الصفة المغايرة للعلم والقدرة وتلخيص استدلالهم ان نسبة الممكنات الى ذات الفاعل سواء فلابد من مخصص به يصح كونه فاعلا لشئ معين ولايكون ذلك المخصص امرا منفصلا عن الفاعل كاستعداد القابل لان نسبة الذات الى ذلك الامر المنفصل وغيره سواء ايضا فيحتاج الى مخصص آخر ويتسلسل وايضا احتياج الواجب الى امر منفصل فى فاعليته قطعى البطلان فلا بد ان يكون ذلك المخصص صفة قائمة بذات الفاعل وليست تلك الصفة صفة الحياة الغير المتعلقة بشئ من الممكنات لان نسبتها الى جميع الممكنات سواء كنسبة الذات فلا تصلح لان تكون مخصصة للفاعل بشئ دون شئ بل لابد ان تكون تلك الصفة مما يتعلق بالممكنات وليست صفة القدرة لانها وان كانت صفة ذات تعلق الا انها لاتتعلق بالضدين والاوقات معا لان مايفيده تعلق القدرة هو صحة الصدور عنه تعالى وجميع الممكنات مشتركة فى هذه الصحة اذكما صح صدور هذا الضد ككون الجسم المعين ابيض فى هذا الوقت صح صدور الضد الاخر ككونه اسود فى ذلك الوقت وكما صح صدور كل من الضدين فى هذا الوقت صح صدوره فى كل وقت من الاوقات الاخر فلايكون تعلق القدرة مخصصا لبعض الممكنات فى بعض الاوقات دون بعض ايضا بل لابد ان تكون تلك الصفة المخصصة متعلقة باحد الضدين دون الآخر وفى وقت معين دون سائر الاوقات وهو الارادة اذلا يصح تعلقها بالضدين فى وقت واحد والا لتحقق الضد ان اويتخلف احد المرادين عن الارادة والاول باطل ضرورة والثانى باطل لاستلزامه عجز الواجب تعالى مع ان ارادة الضدين فى وقت واحد لكونها ارادة محال لاتصدر عن ذى شعور وبالجملة لابد فى الفاعل المختار من صفة القدرة لكون مختارا لاموجبا ولابد بعدها من صفة الارادة ليصح كونه فاعلا ومؤثرا فى وجود الممكن اذلولا الارادة لم يصح كونه فاعلا ومؤثرا للزوم الرجحان من غير مرجح اذ لايمكن الترجيح بدون الارادة فلا يرد عليهم ههنا انه لما كان الواجب تعالى فاعلا مختارا عندكم فليكن فاعلا من غير مخصص لان مرادهم نفى الاحتياج الى المخصص بعد تحقق شرائط الفاعلية بالاختيار ومرادهم هنا ان القدرة والارادة كالعلم والحياة من شرائط الفاعلية بالاختيار اذلولا الارادة انتفى التأثير والالزم الرجحان من غير مرجح ولقائل ان يقول كان على الشارح ان يتعرض بدليل مغايرتها للعلم ايضا لايقال تفهم تلك المغايرة مما ذكروه لان تعلق العلم اشمل من تعلق القدرة فاذا لم يكن تعلق القدرة مخصصا فعدم كون تعلق العلم مخصصا بالطريق الاولى لانا نقول فيه بحث من وجهين اما اولا فلان العلم المتعلق بالكل هو العلم التصورى دون التصديق المختص بجانب الواقع لان

(تعلق)

تعلق علم الواجب التصديقى بخلاف الواقع جهل مستحيل فى حقه تعالى فيجوز ان يكون المخصص هو العلم التصديقى كما ذهب اليه الحكماء ولذا احتاج الاشاعرة هنا الى نفى كون المخصص هو العلم بالوقوع حيث قالوا ليس المخصص هو القدرة لما عرفت ولا العلم بالوقوع لانه تابع للوقوع فلا يكون الوقوع تابعا له والا لزم الدور كذا فى المواقف لا يقال لزوم الدور مشترك لان الوقوع تابع لتعلق الارادة القديمة التابع للعلم لانا نقول تعلق الارادة تابع للعلم التصورى لا للعلم التصديقى فالعلم التصديقى بالوقوع تابع الارادة التابعة للعلم التصورى فلا دور اذ غايته توقف العلم التصديقى بالوقوع على العلم التصورى به وبالواقع ولا محذور فيه والمعتزلة فى التبعية المذكورة مع اهل السنة وما اورد عليهم من طرف الحكماء من ان التبعية المذكورة انما تستقيم فى العلم الانفعالى لا فى الفعلى وعلم الواجب فعلى لا انفعالى فقد اجابوا عنه بدعوى البداهة فى التبعية كما اشار اليه المصنف اقول لا حاجة الى دعوى البديهة فى محل النزاع لان التبعية المذكورة ثابتة ببرهان قاطع وما اورده مدفوع اما اولا فلأنه تعالى موجب فى علمه قطعا لا اختيار فيه وعلمه التصورى شامل للواقع وغير الواقع وعلمه التصديقى مختص بالواقع فلابد فى الموجب من مخصص يخصص تعلقه بجانب الواقع دفعا للرجحان من غير مرجح وليس ذلك المخصص الا الوقوع فى نفسه لامتناع تعلق علمه التصديقى بخلاف الواقع وذلك الوقوع المتبوع لتعلق العلم اما لاقتضاء ذات الواجب بالذات وقوع الوجود كما فى العلم التصديقى بوجود ذاته تعالى وصفاته الوجودية اووقوع العدم كما فى علمه بصفاته السلبية من انه تعالى ليس بجسم ولا جوهر وغير ذلك واما لاقتضاء ذات الممتنع بالذات وقوع العدم كما فى العلم التصديقى بعدم الممتنع بالذات ولوازمه واما لتعلق الارادة القديمة التابع لعلمه التصورى بوقوع احدهما اما ازلا وابدا كما فى علمه التصديقى بعدم الممكن الذى لا وجود له ازلا وابدا اوفى احد الازمنة كما فى علمه التصديقى بوجود الحوادث فى بعض الاوقات وبعدمها فى البعض الآخر وليس وقوع الوجود والعدم للممكنات باقتضاء ذات الواجب بشروط معدة والا لم يكن الواجب تعالى فاعلا مختارا فيها بل موجبا وقد بطل ذلك بحدوث العالم مع نفى الواسطة السابقة واما الثانى فلانهم فسروا العلم الفعلى بما يكون متقدما على الوقوع وسببا له سواء كان العالم منفعلا بقبول الصورة كما فى تصورنا السرير قبل بنائه اولم يكن منفعلا بقبولها كما فى علم الواجب بالممكنات والعلم الانفعالى بما يكون متأخرا عن الوقوع مسببا عنه كما فى حدوث علمنا بالسرير بالمشاهدة بعد بنائه فحينئذ نختار فى علم الواجب تعالى ان جميع علومه التصورية فعلية وعلومه التصديقية انفعالية بهذا المعنى كما اشار اليه الشارح الجديد للتجريد واما ثانيا فلان غاية ما لزم من شمول العلم للكل ان لا يكون العلم بنفس ذلك الواقع مخصصا بوقوعه ولا يلزم منه ان لا يكون العلم مطلقا مخصصا بالوقوع لجواز ان يكون العلم ببعض الاشياء مخصصا

للبعض الآخر بالوقوع ولذا ذهب محققوا المعتزلة كابي الحسين والنظام والجاحظ والعلاف وابي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي صاحب الكشاف وتبعهم الطوسي الى ان العلم بترتب النفع على ايجاد النافع مخصص للنافع بالوقوع ويسمى ذلك العلم عندهم بالداعي وهو الارادة عندهم ولذا ذهبوا الى تعليل افعاله تعالى بالاعراض وقالوا وجوب الفعل مع الداعي لاينافي الاختيار بل يحققه ونحن نقول لايصح ان يكون العلم بترتب النفع مخصصا بالوقوع من الفاعل المختار لما عرفت من ان الواجب تعالى موجب في تعلق علمه بجميع المعلومات فلو كان المخصص الموجب للوقوع هو العلم بالنفع كان ذلك المخصص لازما لذات الواجب تعالى فيكون فعله تعالى واجبا لامر خارج ضروري للفاعل وهو ينافي الاختيار بالمعنى الاخص قطعا فلايكون الواجب تعالى مختارا بهذا المعنى بل يؤل الى ماذهب اليه الفلاسفة من الاختيار الجامع للايجاب وان لم يلزمهم القول بقدم العالم بناء على جواز امتناع قدم العالم عندهم فلايتعلق العلم الا بالنفع الحادث بخلاف مااذا كان المخصص تعلق الارادة الازلية فان ذلك التعلق غير لازم لذات الواجب وان كان ازليا دائما لامكان تعلقها بالضد الآخر بدل الضد الواقع وماأورده الشريف من ان التعلق الازلي ان كان لازما لذات الواجب فلااختيار لعدم امكان تعلق الارادة بالضد الآخر بدل تعلقها بالضد الاول حينئذ وان لم يكن لازما لذات الواجب جاز انفكاك الارادة وتجددها وهو محال فمدفوع بان اللازم على الثاني جواز تجدد التعلق وحدوثه لاجواز حدوث نفس الارادة القديمة المتعلقة والمحذور في الثاني لافي الاول لجواز حدوث التعلق بلامخصص لذلك التعلق بالوقوع من الفاعل المختار فلادور ولاتسلسل وان زعم الشارح فيما سبق لزوم التسلسل فيه ومنه يظهر انه قائل بلزوم التعلق الازلي لذات الواجب وانه تعالى فاعل مختار عنده بالمعنى الجامع للايجاب فلايمكن ان يقال انما لم يتعرض لمغايرتها للعلم لان كونه تعالى قادرا مختارا يستلزم ان يكون المخصص مغايرا للعلم كما قررنا بقي هنا كلام ينبغي ايراده هو ان الحنفية ذهبوا الى تعليل افعاله تعالى بالاغراض كما في شرح المقاصد فهم جعلوا العلم بترتب المصالح علة لتعلق الارادة بالوقوع فكيف يصح لهم القول بكون الواجب تعالى مختارا بمعنى صحة الفعل والترك مع ان الذات يوجب العلم والعلم يوجب تعلق الارادة وتعلق الارادة يوجب الفعل ولامخلص الا بان ايجاب العلم بالنفع والمصلحة لتعلق الارادة ممنوع عندهم بل مرجح بترجيح غير بالغ الى حد الوجوب وماقيل اذا لم يبلغ الترجيح الى حد الوجوب جاز وقوع الراجح في وقت وعدم وقوعه في وقت آخر مع ذلك المرجح فان كان اختصاص احد الوقتين بالوقوع بانضمام شيء آخر الى ذلك المرجح لم يكن المرجح مرجحا والا يلزم الترجيح من غير مرجح بل يلزم ترجيح المرجوح في عدمه في الوقت الآخر لان الوقوع كان راجحا بذلك المرجح فمدفوع بوجهين * الاول انه انما يجري في العلة التامة بالنسبة الى معلولها لافي الفاعل المختار بالنسبة الى فعله فانه ان اريد لزوم

يمكن ان يقع بهـا الضد الآخر ونسبة كل منهما الى الاوقات سواء اذ كما يكن ان يقع فى وقته الذى وقع فيه يمكن ان يقع قبله او بعده فلابد من مخصص مرجح يرجح احدهما على الآخر ويعين له وقتا دون سائر الاوقات وهذا المخصص هو الارادة

---

الرجحان من غير مرجح كما هو اللازم فى العلة التامة فعدم اللزوم ظاهر وان اريد الترجيح من غير مرجح فبطلان اللازم فى الفـاعل المختار ممنوع والا فـالفرق بين الفاعل الموجب والمختار * الثانى ان المرجح بالنسبة الى وقت ربما لا يكون مرجحا بالنسبة الى وقت آخر بل منافيا للمصلحة فلا يلزم ترجيح احد المتساويين او المرجوح فى وقت آخر بل يلزم ترجيح الراجح فى كل وقت وهو تعالى عالم بجميع المصالح اللائقة بالاوقات فيتعلق ارادته بوقوع كل ممكن فى وقت لترتب المصلحة اللائقة بذلك الوقت على وجوده فيه وبعدم وقوعه فى وقت آخر لترتب المصـالح اللائقة بذلك الوقت على عدمه فلا اشـكال اصلا وانما اطنبنا الكلام لان هذا المقـام من مهمات علم الكلام ( **قوله** وهذا المخصص هو الارادة الخ ) فيه بحث اما اولا فلان الثابت مما ذكره عدم كون المخصص قدرة ولا يلزم منه كونه ارادة لجواز ان يكون علما او واحدا من السمع والبصر والكلام فان الكل صفة ذات تعلق بالممكنات والجواب عن الثلثة الاخيرة ان الكلام فيما يتوقف عليه الايجاد وليس شىء منها مما يتوقف عليه الايجاد ولذا ذهب الاشعرى الى صحة الايجاد مع ارجاع السمع والبصر الى العلم والمعتزلة مع انكار صفـة الكلام على ان تعلق السمع والبصر متأخر عن وجود المسموعات والمبصرات لان المعدوم غير مرئى ولا مسموع ضرورة لا يقال دل قوله تعالى كن فيكون على ان صفة الكلام مما يتوقف عليه الايجاد لانا نقول صدر الآيات المشتملة على هذا القول دل على انه مسبوق بتعلق الارادة المخصصة ولذا قال المـاتريدية ان ذلك القول عبارة عن تعلق صفة التكوين والاشـاعرة انه عبارة عن تعلق القدرة بالتأثير وكل من التعلقين مسبوق بتعلق الارادة * واما ثانيا فلما قيل نسبة الارادة القديمة الى جميع الممكنات والاوقات سواء كالقدرة اذ كما يمكن ان تتعلق باحد الضدين فى هذا الوقت يمكن ان تتعلق بالضد الآخر فيه بدل الاول وان تتعلق بكل منهما فى الوقت الآخر فان كان ذلك التعلق ازليا يلزم قدم الحوادث المرادة وان كان حادثا فيحتاج الى مخصص آخر وننقل الكلام الى ذلك المخصص فيلزم قدم الحوادث او التسلسل فى المخصصات الحادثة والجواب اختار بعضهم كون التعلق ازليا ولا يلزم قدم الحوادث وانما يلزم لو كان تعلق الارادة فى الازل بوجود الممكن فى الازل او بمطلق وجوده وهو ممنوع لجوز ان لا يمكن تعلقها الا بوجود الحادث وقد اختاره الشارح فى بحث الحدوث واختار البعض الآخر كون ذلك التعلق حادثا وقت حدوث الحادث بناء على جواز حدوث التعلقات وتجدد الاضافات ولا يلزم التسلسل لان تعلق ارادة الفاعل المختار لذاتها بمعنى انها

وهى قديمة اذلو كانت حادثة لزم كونه تعالى محلا للحوادث وايضا لاحتاجت الى ارادة اخرى و يتسلسل وهى شاملة لجميع الممكنات لانه تعالى موجد لكل مايوجد من الممكنات لما سبق من شمول القدرة

تتعلق بجانب معين من الفعل والترك بلا مخصص ومرجح لذلك الجانب وتخصصه بهذا التعلق بالوقوع كما في قدحى عطشان وطريق هارب من الاسد لا بمعنى ان ذاتها مقتضية لذلك التعلق الخاص ليلزم امتناع تعلقها بالضد الآخر اوفى الوقت الآخر وينتفى الاختيار بالمعنى الاخص عنه تعالى وانما يلزم التسلسل للمعتزلة القائلين بامتناع تعلق الارادة الحادثة بدون المرجح والمخصص وقديجاب باختيار الثانى ومنع استحالة التسلسل فى التعلقات التى هى امور اعتبارية وقدسبق ضعفه فى بحث الحدوث بناء على انها ليست انتزاعيات محضة كالملازمة بين الشيئين بل ممايتوقف عليها وجود العالم فيجرى فيها كل من برهانى التضائف والتطبيق واما ماقيل ههنا يجوز ان يكون المخصص هوالاستعداد وعدم الاستعداد فقد سبق الاشارة الى بطلانه ولذا اجمع اهل السنة على ان جميع الحوادث مستندة اليه تعالى ابتداء لا بواسطة لا فى الايجاد ولا فى الاعداد ( **قوله** وهى قديمة ) هذا من تتمة ماقالوا وقصدوا به رد الجبائية وعبد الجبار حيث زعموا ان الارادة المخصصة حادثة قائمة بذاتها لا بمحل والكرامية حيث زعموا انها حادثة قائمة بذاته تعالى وانما ذهب الفرقة الاولى الى كونها قائمة بذاتها مع ان كون الصفة قائمة بذاتها ظاهر البطلان لعدم تجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى كما جوزه الكرامية ولم يهتد الفريقان الى جواز كون الارادة صفة قديمة قائمة بذاته تعالى وكون تعلقها حادثا لا بمخصص اوازليا غير مستلزم لقدم المراد كما اهتدى اليه الاشاعرة وسائر اهل السنة ( **قوله** اذلوكانت حادثة الى آخره ) يعنى لا يجوز ان يكون ارادة الواجب تعالى امرا منفصلا عن ذاته بل لابد ان يكون صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى فلوكانت حادثة يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وهو محال كما سيجئ من المصنف فى قوله ولا يقوم بذاته تعالى حادث وايضا لوكانت حادثة لاحتاجت الى ارادة اخرى حادثة قائمة بذاته تعالى لان كل حادث مستند اليه تعالى والاحتياج الى الارادة لعدم كفاية الذات فى الايجاد فلابد فى ايجادها من ارادة اخرى تتعلقها ولو من غير مخصص يصح بها ايجاد تلك الارادة الحادثة وننقل الكلام الى تلك الارادة الاخرى فانها حادثة ايضا فيلزم التسلسل فى الارادات الحقيقية الحادثة مجتمعة اومتعاقبة والكل محال فاندفع الاوهام ( **قوله** وهى شاملة لجميع الى آخره ) شروع فى الاستدلال على مدعى المصنف بانه تعالى موجد لكل مايوجد فى الاستقبال بالنسبة الى الازل لما سبق من شمول القدرة بمعنى صحة الفعل والترك وكونه تعالى فاعلا بالفعل فى البعض الحادث الذى هو العالم بالاختيار لا بالايجاب فالاختيار ههنا بمعنى القدرة بمعنى صحة الفعل والترك ففى هذا العطف فائدتان احديهما كونه تعالى فاعلا بالفعل

وكونه فاعلا بالاختيار فيكون مريدا لها لان الايجاد بالاختيار يستلزم ارادة الفاعل ومن جملة الكائنات الشر والمعصية والكفر فيكون تعالى مريدا لها

فى البعض الحادث لدفع توهم انه يجوز ان يكون قادرا على الكل ولايفعل شيئا والاخرى ان القدرة الشاملة بمعنى صحة الفعل والترك لابالمعنى الاعم وتقرير الاستدلال انه كما كان الواجب تعالى موجدا لكل مايوجد بالاختيار يلزم ان يكون ارادته تعالى شاملة بحسب التعلق لجميع الكائنات لكن المقدم حق فكذا التالى اماالمقدم فلانه تعالى قادرعلى جميع الممكنات وموجد لبعضها بالاختيار فيلزم ان يكون موجدا للبواقى ايضا بالاختيار لوجود المقتضى والمصحح وارتفاع الموانع حينئذ الاترى ان المعتزلة انما لم يجعلوا افعال العباد من مشمولات الارادة لزعمهم بانها غير مقدورة له تعالى وبعد شمول القدرة يلزم ان يكون من جملة المرادات وفاقا بين الكل واما الملازمة فلأن الايجاد بالاختيار يستلزم ارادة الفاعل وبهذا البيان اندفع امران * الاول ماقيل الصواب ان يقال موجد لكل مايوجد بالقدرة لماسبق من ان الخالق هوالله تعالى ولاخالق سواه ومن شمول القدرة فيكون مريدا لجميع الكائنات لان الايجاد بالقدرة يستلزم الارادة انتهى ولعله زعم ان الاقتدار على الكل مع ايجاد البعض لايستلزم ايجاد الكل بالقدرة بل المستلزم له هو ماسبق من قول المصنف لاخالق سواه مع شمول القدرة وغفل عما ذكرنا وايضا ماجعله صوابا خطاء لان الشارح بين ذلك القول فيماسبق بالادلة السمعية فيتجه عليه حينئذ ان يقال اثبات شمول الارادة بالادلة السمعية موقوف على اثبات الارسال بالمعجزة ولادليل لنا على ان خصوصية المعجزة فعل له تعالى سوى شمول الارادة والايجاد الثانى ماقيل قالوا الفرق بين الارادة والاختيار ان الاختيار هو الارادة مع ملاحظة الطرف الآخر فكأن المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف الذى يريده فان اريد كونه فاعلا بالاختيار بالنسبة الى جميع الكائنات فهو اول المسئلة وان اريد كونه فاعلا بالاختيار فى الجملة فهو غير مفيد ههنا انتهى اذ قد عرفت ان المراد هو الثانى ومفيد ههنا ومن العجائب ان القائل الاول اجاب عنه بان الاختيار هنا بمعنى القدرة مع انه اورد على الشارح بان ماذكره ليس بصواب مستلزم للمطلوب بل المستلزم هو كونه تعالى خالقا لكل كائن مع القدرة ولم يدر ان مراد القائل ان الفرق بين الارادة والاختيار ان الارادة اعم من ارادة الفاعل الموجب والمختار كما اشار اليه شارح المقاصد فبعد حمل الاختيار ههنا على ارادة الفاعل المختار يتوجه ذلك فاظنك فيما اذا حمل على معنى القدرة التى لاتستلزم الايجاد بالفعل (قوله ومن جملة الكائنات الشر والكفر والمعصية) لعل الشراعم من الاخيرين ولذا اقتصر عليهما فى الدليل الثالث للمعتزلة فالعقائد الفاسدة غير الكفر والاخلاق الردية مندرجة فى المعصية

(قوله ومن جملة الخ) الشر من حيث هو شر ليس من جملتها ولا مأمور بها وانما يدخل فى الارادة والامر بالعرض تضمنه المصالح والخير الكثير

خلافا للمعتزلة واستدلوا على ذلك بوجوه * الاول ان الشرور والمعاصي غير مأمور بها فلا يكون مرادة اذ الارادة مدلول الامر اولازمة له * الثاني لو كانت مرادة لوجب

كافعال الجوارح وتروكها والكفر ان كان عبارة عن الانكار فكونه من جملة الكائنات ظاهر وان كان عبارة عن عدم الايمان عمن من شانه الايمان فذلك اما باعتبار ان المراد من الكفر والمعاصي التروك دواعيها وملزوماتها الموجودة كالارادة والانكار اوباعتبار ان الكائنات اعم من الفعل والترك وعدم خلق الايمان والطاعات في المحل القابل وهو بالنسبة الى الايمان الشخص العاقل وبالنسبة الى الطاعات الشخص المكلف ترك وان لم يكن عدم خلقهما بدون المحل القابل تركا لامتناع وجودهما بدون ذلك المحل (قوله خلافا للمعتزلة) اعلم انهم مع قولهم بان جميع افعال العباد غير مخلوقة له تعالى بل للعباد قالوا ان الله تعالى يريد من العباد الايمان والطاعات ولايريد الكفر والمعاصي بمعنى انه تعالى يريد منهم ايجادهم الايمان والطاعات لابمعنى انه تعالى يريد ايجاد ايمانهم وطاعاتهم ليلزمهم القول بكون بعض افعال العباد وهو الايمان والطاعات مخلوقة له تعالى بناء على ان ارادة الواجب تعالى فعل نفسه توجب وقوع الفعل المراد وفاقا وانما خالفوا في ان ارادته تعالى فعل غيره يوجب وقوع المراد اولا فذهب اهل السنة الى الاول والمعتزلة الى الثاني ولذا ورد عليهم ان الكفر والمعاصي اكثر وقوعا من الايمان والطاعات باضعاف مضاعفة فيلزم ان لايقع مما اراد الله تعالى من عباده الا قليل ومن البين عند كل عاقل انه لايرضى بمثله رئيس قرية فكيف يرضى به من بيده ملكوت السموات والارض وما قالوا في دفعه ان ذلك من قبيل ارادة الملك من القوم ان يدخلوا داره رغبة واختيارا فلم يدخل بعضهم ولا مغلوبية فيه لايدفعه اذ لاشبهة في الشناعة في عدم دخول اكثرهم بخلاف تكليف الكل مع ارادة عدم الدخول من اكثرهم لمصالح اخر (قوله اذ الارادة مدلول الامر) كما ذهب اليه الكعبي من ان ارادة الواجب لفعل غيره الامر به او لازمة له اي لمدلول الامر كما ذهب اليه غيره على ما نقلناه ولام الارادة للاستغراق اي كل ارادة متعلقة بفعل الغير فهي مدلول الامر اما صراحة او التزاما ويلزمه ان لايوجد ارادة بدون امر دال عليها والا لبطل تلك الكلية كما قالوا في دلالة لام الاستغراق في الحمد على اختصاصه بالكون لله تعالى ولما دل عليها الامر صراحة اوالتزاما فمتى تحقق الامر في مادة تحقق الارادة فيها ومتى تحقق الارادة في مادة تحقق الامر فيها عندهم وينعكس الشرطية الثانية بعكس النقيض الى قولهم متى لم يتحقق الامر في مادة لم تتحقق الارادة فيها وهذا العكس هو مبنى دليلهم الاول ولك ان تقول مرادهم اولازمة له وجودا وعدما وبالجملة الاستدلال بهذه المقدمة على ان انتفاء الامر يستلزم انتفاء الارادة قرينة واضحة على ان مرادهم حمل اللام على الاستغراق اوحمل اللزوم على اللزوم وجودا

(قوله خلافا للمعتزلة) فانهم ذهبوا الى ان الله تعالى مريد لما امر به من الخيرات والطاعات والايمان وكاره لما يضاده من الشرور والمعاصي والكفر (قوله الاول ان الشرور والمعاصي غير مأمور بها الخ) حاصله انه ليس شيء من الشرور والمعاصي مأمورا به بل المأمور به انما هو الخيرات والطاعات فلا يكون الشرور والمعاصي مرادة له تعالى بل يكون مراده الخيرات والطاعات وذلك لان الارادة اما مدلول الامر على مازعمه بعض المعتزلة من ان الامر هو ارادة الفعل او لازمه على ماذهب اليه الآخرون زعما منهم ان الامر بخلاف مايريده سفه وعلى التقديرين يلزم من عدم كونهما مأمورا بهما عدم كونهما مرادين اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان كون ضديهما اعني الخيرات والطاعات مأمورا بهما يستلزم كونهما مرادين وكونهما مرادين يستلزم عدم كون الشرور والمعاصي مرادتين ضرورة امتناع كون الضدين مرادين معا وبما قررنا هذا الكلام اندفع عنه ما اورده عليه من انه اراد ان يستدل من نفي كون الشرور والمعاصي مأمورا بهما على عدم كونهما مرادين بان الارادة اما مدلول الامر فيلزم من انتفاء الامر انتفاؤها وهو ظاهر فوجب

(وعدما)

الرضاء به لان الرضاء بما يريدالله تعالى واجب

وعدما فلا يردما اوردوا من ان الصواب نسخة اوملزومة لا نسخة اولازمة فان انتفاء الامر انما يستلزم انتفاء الارادة اذا كانت الارادة ملزومة والامر لازما لها دون العكس وقد يصحح نسخة اولازمة بتخصيص اللزوم بالتلازم او بحمله على معنى الملزوم كما وقع فى عبارة ابن الحاجب حيث قال وام المتصلة لازمة للهمزة بمعنى لاتوجد بدون الهمزة كما اشار اليه شارحه وانما حكموا بان انتفاء الامر الدال يوجب انتفاء الارادة المدلولة مع ان انتفاء الدال لايوجب انتفاء المدلول لانهم لما جعلوا افعال العباد غير مخلوقة له تعالى والامر مستلزما للارادة قسموا ارادة الواجب تعالى و مشيته الى قسمين مشية قسرية الجائية توجب وقوع المراد بحيث لايمكن انفكاكه عنها ومشية تفويضية لاتوجب وقوع المراد ويجوز انفكاكه عنها وخصوا القسم الاول بغير افعال العباد والقسم الثانى بافعال العباد ومن البين ان المشية التفويضية لاتكون الابالامر فاتجه عليهم ان انتفاء الامر انما يستلزم انتفاء قسم من المشية لا انتفاء مطلق المشية فيجوز ان تتعلق بافعال العباد المشية التى سميتموها مشية قسر والجاء ويؤل اليه ماسيذكره الشارح من تقسيم الامر الى امر تكوينى وامر تشريعى تدوينى فرجع هذا النزاع الى النزاع فى مسئلة خلق الاعمال ( **قوله** لان الرضاء بما يريدالله الخ ) الظاهر ان كلمة ما مصدرية اى بارادة الله تعالى ويحتمل الموصولة بحذف العائد على ان تكون عبارة عن الخلق والايجاد اوعن المخلوق الموجود ففى العدول عما فى الكتب من قولهم لان الرضاء بالقضاء واجب على الاول اشارة الى ان القضاء عند الاشاعرة عبارة عن الارادة الازلية كما ذكره الشريف فى شرح المواقف حيث قال اعلم ان القضاء عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ماهى عليه فيما لايزال وقدره تعالى ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين فى ذواتها واحوالها واما عندالفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه الازلى بما ينبغى ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية التى هى مبدأ الفيضان للموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها والقدر هو خروجها الى الوجود العينى باسبابها على الوجه الذى تقرر فى القضاء والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر فى الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الافعال ولايسندون وجودها الى هذا العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم انتهى وعلى الثانى اشارة الى ماذكره التفتازانى فى شرح العقائد النسفية من ان القضاء بمعنى الفعل والايجاد المحكم فيكون عبارة عن تعلق القدرة بعد الارادة اوعن تعلق التكوين عند مشيته وعلى الثالث اشارة الى ان مرادهم بالقضاء ههنا المقضى من حيث الايجاد كما يأتى فى المحصول الآتى لكن

---

حينئذ ان يقول بدل قوله اولازمه اوملزومه حتى يلزم من انتفاء اللازم الذى هوالامر انتفاء الملزوم الذى هوالارادة اويترك قوله اولازمه لانه يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم

والرضاء بالكفر كفر * الثالث لوكانت مرادة لكان الكافر والعاصي مطيعا بكفره ومعصيته لان الطاعة تحصيل مراد المطاع * الرابع قوله تعالى ولايرضى لعباده الكفر والرضاء هو الارادة والجواب عن الاول ان الامر قدينفك عن الارادة

الملايم لظاهر جوابهم الآتى احد الاولين (قوله والرضاء بالكفر كفر) اشارة الى دليل بطلان التالى وتقرير الدليل لوكانت مرادة لوجب على الكفرة والعصاة رضاؤهم بكفر انفسهم وعصيانهم وعلى المسلمين والمطيعين رضاؤهم بكفرهم وعصيانهم مع الاستحسان واللازم باطل اما الملازمة فلانها لوكانت مرادة كانت بقضاء الله تعالى والرضاء بالقضاء مع الاستحسان واجب واما بطلان اللازم فلان رضاء الشخص بكفر نفسه كفر مطلقا وبكفر غيره مع الاستحسان كفر ايضا فكيف يكون واجبا واما الرضاء بكفر الغير بدون الاستحسان فليس بكفر ولم يتعرض بان الرضاء بالمعصية معصية لان الذهن ينساق اليه فيكون الحذف ايجازا بليغا على ان هذا القدر كاف فى بطلان اللازم ولم يعكس لانه اقوى فى الابطال (قوله والرضاء هوالارادة) لايخفى إن الرضاء ترك الاعتراض والارادة عندالمعتزلة هوالعلم بالنفع والميل التابع له كما فى شرح المقاصد فلا يكونان متحدين ولعلهم قصدوا بدعوى الاتحاد الاشارة الى التلازم بينهما ليكون الآية بمعونة ماذكروه فى الدليل الاول دالة بدلالة النص على انتفاء الارادة عن سائر المعاصى فلايرد ماقيل ان هذا الدليل على تقدير دلالته انما يدل على انتفاء الارادة عن الكفر لاعن المعاصى ايضا ومطلوبهم ذلك على ان هذا الدليل منهم يجوز ان يكون فى مقام المعارضة لاهل السنة وهذا القدر يكفيهم فى عدم شمول الارادة فلابد من الجواب عنه (قوله والجواب عن الاول ان الامر قدينفك الى آخره) قدتحيروا فى انطباق هذا الجواب وتحقيق المقام يحتاج الى مقدمة هى ان لهم مطلبين * احدهما ان ايمان الكافر وطاعات العاصى مرادة له تعالى * وثانيهما ان كفر الكافر ومعصية العاصى ليست مرادة له تعالى واستدلوا على الاول بأن وجود الامر يستلزم وجود الارادة لان الامر بدون الارادة سفه يستحيل فى شانه تعالى واستدلوا على الثانى بأن الارادة تستلزم الامر فاذا انتفى الامر انتفى الارادة كما ذكره الشارح واجاب القوم عن كلا الدليلين بامر المختبر فانه قديأمر عبده بمالايريد لمجرد الاختبار بانه هل يطيعه اولا ولاسفه اذقد حصل له فائدة الاختبار اطاع اولا وقد يأمر بخلاف ماأراده للاعتذار عند السلطان المتوعد له بالقتل فقد وقع بين الامر والارادة انفكاك من الجانبين اذقد وجد الامر بدون الارادة فى الفعل فى كلتا الصورتين والارادة بدون الامر فى العصيان فى الصورة الثانية فوجود الامر بدون الارادة جواب عن الدليل الاول وعكسه جواب عن الدليل الثانى ولم يتعرض الشارح للدليل الاول ايرادا وجوابا لان ايمان

(قوله والرضاء هو الارادة) اجيب عنه بان الرضاء هو ترك الاعتراض فالله تعالى يريد كفر الكافر ويعترض عليه ويؤاخذه ويؤيده ان العبد لايريد الآلام والامراض وليس مأمورا بارادتهما بل هو مأمور بترك الاعتراض عليهما فالرضاء اعنى ترك الاعتراض غير الارادة

(الكافر)

الكافر وطاعات العاصي ليست من جملة الكائنات والكلام فيها اذا تقرر هذا فنقول في صورة الاعتذار فعل العبد مأموربه غير مراد وعصيانه مراد غيرمأموربه فهناك امران احدهما امرموجود مع عدم الارادة وهوالامر بالفعل والآخر امر معدوم مع وجود الارادة وهوالامر بالعصيان فالمراد من الامر المنفك عن الارادة في هذا الجواب هو الامر المعدوم اعنى الامر بالعصيان لا الامر بالفعل لوجهين * احدها ان انفكاك شيء عن شيء عبارة عن ان يوجد المنفك عنه ولايوجد معه المنفك كانفكاك اللازم عن الملزوم فانه بمعنى ان يوجد الملزوم ولايوجد معه اللازم لاالعكس ولذا كان انفكاك اللازم محالا لاانفكاك الملزوم الاخص فمعنى قولهم ان الامر قد ينفك عن الارادة هو ان الارادة توجد ولايوجد معها الامر وهي ارادة العصيان فمن قال انه في هذا المعنى تكلف انخدع بسياق كلام الشارح * الثاني ان وجود الامر بدون الارادة في الفعل المأمور به انما يكون جوابا عن دليلهم الاول لاعن الثاني فانهم وان زعموا التلازم بينهما لكنهم بنوا الدليل الثاني على ان الارادة تستلزم الامر واذا نتفى الامر انتفى الارادة كما عرفت فلابد في الجواب عنه من القدح فيما بني له ووجود الامر بدون الارادة لايقدح فيه الايرى انا اذا فرضنا ان الامر لازم اعم للارادة صح حديث وجود الامر بدون الارادة ومع ذلك يصح استدلالهم ايضا لان انتفاء اللازم الاعم يوجب انتفاء الملزوم قطعا فلابد في الجواب عن الدليل الثاني من القدح في استلزام الارادة للامر وفي الجواب عن الدليل الاول من القدح في استلزام الامر للارادة فحاصل هذا الجواب انا لانسلم انها اذا لم تكن مأمورا بها لم تكن مرادة كيف وقد انتفى الامر بالعصيان ولم ينتف ارادته ولما كان الملازمة المذكورة مدللة رجع المنع الى دليلها بان يقال لانسلم ان كل ارادة هي مدلول الامر كيف وقد وجد ارادة العصيان ولم يدل عليها امر لاصراحة ولاالتزاما فقد ظهر امران * احدهما ان ظاهر الجواب بعبارة انفكاك الامر عن الارادة انما يلايم نسخة او ملزومة لانسخة اولازمة كما وهموا بناء على توهم ان الظاهر من انفكاك الامر عن الارادة هو ان يوجد الامر ولايوجد الارادة ولايخفى فساده * وثانيهما ان المناسب للشارح ان يقول فانه لايأمر بالعصيان ويريده بدل قوله فانه يأمر العبد ولايريد منه الاتيان بالمأمور به فان القوم انما اتوا بهذا القول في مقام الجواب عن دليلهم الاول الان يقال ماذكره كناية عن ذلك وانما عدل عن الظاهر للايماء الى الجواب عن دليلهم الاول فلا اشكال في كلام الشارح وانما الاشكال في كلام الناظرين في المقام واعلم انه لانزاع بين الفريقين في ان الآمر والناهي يريد بكلامه دلالة على معناه وفي ان في الامر ارادة ظاهرية هي مدار التكليف وفي النهي عدم الارادة في الظاهر هو مدار التكليف ايضا وانما النزاع في ان هناك ارادة او عدمها في الباطن وراء الظاهر بين مخالفين لهما اولا فلايرد على اهل السنة انه كيف يصح

كامر المختبر فان السلطان لو تواعد بعقاب السيد على ضرب عبده من غير مخالفته للسيد فادعى السيد مخالفة العبد له واراد تمهيد عذره بعصيان العبد له بحضرة السلطان فانه يأمر العبد ولا يريد منه الاتيان بالمأمور به لان مقصود السيد ظهور عصيانه عند السلطان وعن الثانى ان الواجب هو الرضاء بالقضاء لابالمقضى والكفر مقضى لاقضاء ومحصله ان الانكار

---

عدم ارادة الايمان والطاعات من البعض مع ان قوله تعالى آمنوا بالله ورسوله واقيموا الصلوة وآتوا الزكوة صيغ عموم استعملت فى معانيها ويمتنع الاستعمال بدون ارادة المعانى وكذا الكلام فى صيغ النواهى وهو المراد بما ذكره بعض اهل الاصول من ان فى التكاليف طلبا والطلب اعم من الارادة ( **قوله** كامر المختبر ) لغلامه هل يطيعه اولا فانه قد يأمره عند السلطان لاجل الاعتذار كذا فى المواقف والمقاصد فاطلاق المختبر عليه باعتبار كونه مختبرا فى سائر الاوقات وان لم يوجد الاختبار فى صورة الاعتذار بناء على ان المعتبر فى صدق عنوان الموضوع على ذاته عند الشيخ هو الصدق بالفعل ولو فى احد الازمنة ولذا صح قولهم كل نائم مستيقظ على ان عدم الاختبار فى هذه الصورة ممنوع اذ لايجب فى الاختبار والامتحان ان يكون المختبر شاكا بحيث يتساوى عنده الطرفان اذ ربما يكون الامتحان مع رجحان احد الطرفين عند المختبر كرجحان العصيان عند المولى فالحكم عليه بالغلط منعكس على الحاكم ( **قوله** فانه يأمر العبد ولايريد الى آخره ) قيل الموجود هنا صورة الامر لاحقيقته فان العاقل لايأمر بما يؤدى حصوله الى عقاب نفسه واجيب بانه قد يأمر به اذا علم انه لايحصل وكان فى الامر فائدة كما فى شرح المواقف اقول لو صح ماذكره السائل لزم ان لايصدر من السيد امر اصلا لاصورة ولاحقيقة اذ لا مدخل للارادة الباطنية فى حصول المأمور به وانما المدخل لصدور صيغة الامر عنه نعم لو كان للارادة الباطنية مدخل فى الحصول لصح ان يقال ان الامر الحقيقى اى المقارن للارادة الباطنية لايصدر عن العاقل واللازم باطل قطعا لايقال اللازم ليس بباطل عند السائل من طرف المعتزلة بل له ان يقول ماذكرتم من المثال مفروض محض لايمكن وجوده فى الخارج كما ذكرتم لانا نقول لابد للعاقل من ارتكاب اهون البليتين عنده ولما كان عقوبة السلطان محققة واطاعة العبد مرجوحة عنده يلزمه الامر والاختبار البتة وما ذكر من ان الامر هناك صورى لاحقيقى فاسد لانه انما يكون صوريا اذا نصب الآمر قرينة للمأمور على ان حصول المأمور به ليس بمراد له اذ عند انتفاء تلك القرينة لابد للعاقل من ان يمتثل الامر لرجحان العقاب والمثال مبنى على عدم نصب القرينة مع ان نصب القرينة للغلام المجبول على مخالفة السيد ربما يؤدى الى الحصول الموجب للعقاب فلايصدر عن العاقل عند الاعتذار فلاشبهة فى امكان الامر للاعتذار بدون نصب القرينة فيكون ذلك الامر حقيقيا فالحق مع اهل السنة ( **قوله** وعن الثانى ان الواجب هو الرضاء )

المتعلق بالمعاصى انما هو باعتبار المحل لاباعتبار الفاعل فان الاتصاف بها منكر دون خلقها وايجادها اذ قد يتضمن مصالح ومع قطع النظر عن ذلك لاحسن ولاقبح عقليين عندنا يفعل الله مايشاء ويحكم مايريد والرضاء انما يتعلق بايجادها الذى هو فعل الله تعالى * وعن الثالث بان الطاعة تحصيل ماامر به المطاع لاتحصيل ماارادہ

حاصل الجواب انه ان اريد انها لوكانت مرادة كانت قضاء يجب الرضاء به فالملازمة ممنوعة بل كانت مقضية بقضاء يجب الرضاء به وان اريد انها لوكانت مرادة كانت مقضية بقضاء فالملازمة مسلمة لكن بطلان اللازم ممنوع اذ الواجب هو الرضاء بالقضاء لابالمقضى وما يقال ان القضاء صفة من صفاته تعالى ولامعنى للرضاء بنفس الصفة فمن قال رضيت بقضاء الله تعالى لايريد انه رضى بصفة من صفاته بل يريد انه رضى بمقتضى تلك الصفة فليس بشئ اذ القضاء ليس عبارة عن الصفة القديمة بل عن تعلقها ومن البين ان للرضاء بتعلق الارادة اوالقدرة اوالتكوين معنى صحيحا ولما توجه ان يقال ان تعلق تلك الصفة موجب لوقوع المتعلق فالرضاء بالقضاء بهذا المعنى يستلزم الرضاء بالمقضى اذ لامعنى للرضاء بكسر الزجاج دون انكساره دفعه بقوله ومحصوله الى آخره ومحصول المحصول انا لانسلم الرضاء بالقضاء بهذا المعنى يلزم الرضاء بالمقضى المنكر لان الرضاء يتعلق بايجاده اوبالمقضى من حيث ايجاده والانكار وعدم الرضاء يتعلق بالاتصاف به اوبالمقضى من حيث الاتصاف به ولايلزم من الرضاء بالاول الرضاء بالثانى الايرى ان الاتصاف بالصورة القبيحة مذموم دون ايجادها اذقد يتضمن فوائد ولما توجه عليه ان يقال جعل بعض الناس مخلدا فى العذاب لمصالح الغير مما لايستحسن عقلا بادر الى قوله ومع قطع النظر الى آخره وحاصله ليس حسن الاشياء وقبحها مما ثبت بالعقل عندنا بل بالشرع فقط ولما ورد الشرع بقبح الاتصاف بها دون ايجادها حكمنا بقبح الاتصاف لابقبح الايجاد بل بحسنه لتضمنه المصالح ولقائل ان يقول مآل الاتصاف الى المحلية والقابلية ولامعنى لانكار الشارع واعتراضه على القابل وان صدر امثاله عن الجاهل بل انما يتوجه اعتراضه على الفاعل ولوكسبا فالحق ماذهب اليه الماتريدية من ان المنكر كسب العبد والمرضى ايجاده تعالى بعد الكسب لانه تعالى قادر على عدم ايجاده بعد الكسب اوجده لمصالح فلا اشكال اصلا (قوله وعن الثالث بان الطاعة الى آخره) قال الآمدى ويدل عليه انه لو اراد شخص شيئا من آخر فوقع المراد من الآخر على وفق ارادة المريد ولاشعور للفاعل بارادته فانه لايعد منه طاعة له كيف والارادة كامنة والامر ظاهر ولهذا يقال فى العرف فلان مطاع الامر ولايقال مطاع الارادة كذا فى شرح المواقف ولايخفى مافيه اذ ليس مراد المعتزلة ان الطاعة تحصيل المراد مطلقا باى ارادة كانت بل تحصيل ماعلم فيه ارادة الامر اما بالامر البالغ الى المأمور اوبالعقل بناء على القول بالحسن والقبح العقليين والا لم يقبح من السلاطين العقاب على امتثال اوامره بان يقول كانت تلك الاوامر على خلاف مرادى واللازم باطل فالوجه الاقتصار على العرف الدال بظاهره

(قوله ومع قطع النظر عن ذلك) اى عن تضمن خلق المعاصى مصالح لاحسن ولاقبح عقليين عندنا يعنى ان بناء كون خلق المعاصى منكرا انما هو على كون حسن الاشياء وقبحها عقليين كاذهب اليه المعتزلة فانه ح يكون خلق المعاصى متصفا بالقبح فى نفسه اى مع [illegible] النظر عن اعتبار الشارع اياه قبيحا ويكون خالقها مستحقاً للذم فيكون منكرا ونحن معاشر الاشاعرة لانقول لكونهما عقليين بل هما شرعيان عندنا حاصلان بامر الشارع وهو الله تعالى اذ لايجب عليه تعالى فعل شئ من الاشياء فيفعل مايشاء ويحكم مايريد حتى لوعكس الامر فى الحسن والقبح لانعكس حالهما

قلت ويلزم ان يكون العبد فى المثال المذكور مع انه اتى بما يرضاه السيد وهو مخالفة امره عاصيا ولو خالفه ولم يأت بالمأمور به يكون مطيعا له لانه اتى بما يرضاه السيد

على خلاف ذلك (قوله قلت ويلزم ان يكون الى آخره) ليس نصرة للجواب عن الثالث كما وهم اذيأباه قوله ولو خالفه ولم يأت الى آخره ولا ايراد على الجواب الاول كما قيل لانه كالجواب الاول مبنى على انفكاك الامر عن الارادة بل ايراد على الجواب عن الثالث بان يقال لو صح ذلك لزم ان يكون مخالفة ما امر عصيانا مطلقا وفى كل حال ويلزم منه ان يكون العبد عاصيا فى مخالفة الامر مطلقا ولو علم بما يرضاه السيد وقصد بتلك المخالفة تخليص سيده عن العقاب والقتل والحال انه مطيع فى هذه الصورة قطعا وان كان عاصيا فى سائر الصورة واللازم باطل مستلزم لاجتماع الاطاعة والعصيان فى العبد فى وقت واحد فالواو فى قوله ويلزم الى آخره عطف على المقدر كما اشرنا وفى قوله ولو خالفه ولم يأت الى آخره للحال او للعطف وعلى التقديرين يكون ذلك القول دليلا لبطلان اللازم وكلمة لو للاهمال ليكون اشارة الى هذه الصورة لان المهملة فى قوة الجزئية ولما توجه عليه معارضة بان يقال لو لم يكن المخالفة للامر عصيانا فى هذه الصورة ايضا لما تم اعتذار السيد عند السلطان اشار الى دفعها بقوله ولاشك انه لو علم السلطان الى آخره وحاصل الدفع ان تمام الاعتذار عند السلطان ليس لكون العبد عاصيا فى الواقع والكلام فيه بل لكونه عاصيا عند السلطان لعدم علمه بحقيقة الحال الايرى انه لو علم السلطان حقيقة الحال من علم الغلام بما يرضاه السيد وكون مخالفته للامر لقصد تخليص السيد عن القتل لم يتم ذلك الاعتذار قطعا لان السلطان يقول للسيد حينئذ قد علم الغلام مايترتب على امتثال الامر من العقاب فلو كان عاصيا لاتى بما يوجب عقابك لكنه اتى بما ترضاه وبهذا البيان اندفع الاوهام واندفع ان يقال ان حقيقة الحال معلومة للسلطان لان امر العبد كان بعد الاعتذار القولى لانه انما يتوجه لو كان حقيقة الحال عبارة عن مجرد ان رضاء السيد فى المخالفة وليس كذلك بل عبارة عن علم الغلام بذلك وقصده تخليص السيد واندفع ايضا ان يقال انما يكون الغلام مطيعا فى المخالفة لو علم ان رضاء السيد فى المخالفة هذا ويمكن الجواب عن ايراد الشارح بان الغلام ان لم يعلم ان مرضى السيد هو المخالفة فهو فى المخالفة عاص قطعا وان علم فهو مطيع لكن لاباعتبار تحصيل المراد بل باعتبار تحصيل ما امر به السيد بامر ضمنى اخفاه السيد عند السلطان لان اظهاره عنده مخل بالاعتذار لايقال هو عاص باعتبار مخالفته للامر الصريحى ومطيع باعتبار موافقته للامر الضمنى فيلزم اجتماع الاطاعة والعصيان ايضا لانا نقول على هذا بطلان اللازم ممنوع اذلا بأس بكونه عاصيا فى الظاهر ومطيعا فى الباطن ولذا تم الاعتذار لونقول الامر الحقيقى هو الذى لم يعلم المأمور ان مراد الآمر خلاف ما امر به ولما علم الغلام ان مراد السيد ورضاءه فى المخالفة كان الامر الضمنى امرا حقيقيا فى الواقع والامر الصريحى امرا صوريا فى الواقع والاطاعة والعصيان

(قوله قلت ويلزم ان يكون العبد فى المثال المذكور الخ) وذلك لانه لاشك ان الاتيان بما يرضاه الامر طاعة فلو كان الامر مغايراً للارادة وكان الطاعة هى الاتيان بما امر به المطاع لاما اراده لزم ان يكون المطيع عاصيا والعاصى مطيعا فان العبد فى المثال المذكور مع انه اتى بما يريده ويرضاه الامر وهو يوجب كونه مطيعا يلزم على هذا ان يكون عاصيا لعدم اتيانه بالمأمور به ومع انه خالف لعدم اتيانه بما امر به وهو يوجب كونه عاصيا يلزم ان يكون مطيعا لانه اتى بما يريده السيد ويرضاه

ولاشك انه لوعلم السلطان حقيقة الحال لم يقم للسيد عذر فى صورة المخالفة ويمكن ان يقال الامر امران امر تكوينى يلزم منه وقوع المأمور به وهو يعم سائر الكائنات وامر تشريعى وتدوينى وعليه مدار الثواب والعقاب فالطاعة هو الاتيان بما يوافق الامر الثانى والرضاء يترتب عليه دون الامر الاول اذا خالف الثانى

---

فى الواقع فى موافقة الامر الحقيقى ومخالفته لافى موافقة الامر الصورى ومخالفته فالعبد العالم مطيع فى الواقع لاعاص فيه واما تمام الاعتذار فيكفيه العصيان عند السلطان ولايتوقف على العصيان فى الواقع فلا اشكال ( قوله ويمكن ان يقال الامر امران الى آخره ) جواب عن ادلتهم بحيث يندفع عنهم ما اورده بقوله قلت ويلزم الى آخره بان يقال الامر امران امرتكوينى يحصل به التكوين والايجاد يلزم منه وقوع المأموربه بلا اختيار من المأمور وهو الامر المذكور فى قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون الآية فالمأمور هو الشئ الممكن والمأموربه كونه ووجوده ولاشئ من الممكنات بماهو مختار فى وجود نفسه ولذا لم يكن مدارا للثواب والعقاب ويؤيده قوله وهو لايخص بافعال العباد بل يعم سائر الكائنات وامر تشريعى يوضع به الشرع والتكاليف وتدوينى يدون احكامه فى كتب الاصول والفروع والاولى ان يقول وامر تكليفى لايلزم منه وقوع المأموربه وعليه مدار الثواب لمن وافقه والعقاب لمن خالفه يعنى لا على الامر الاول لما عرفت فتقديم الخبر للحصر وبين الامرين عموم من وجه بحسب التحقق لتحققهما معا فى ايمان المؤمن وطاعة المطيع وانفراد الاول بدون الثانى فى كفر الكافر ومعصية العاصى وسائر الكائنات من غير افعال العباد وبالعكس فى ايمان الكافر وطاعة العاصى (فالطاعة) الاختيارية التى يترتب عليها الثواب (هو الاتيان بما وافق الامر الثانى ) التشريعى والرضاء اى رضاء الآمر تركه الاعتراض ( يترتب عليه ) اى على هذا الاتيان ترتب العلة الغائية على الفعل المعلل وليس الضمير عائدا الى الامر الثانى كمازعم لوجوه الاول لامعنى لترتب الرضاء بالفعل على الامر الثانى الثانى على هذا لاوجه لتأخير هذا الكلام الى حيز التفريع الثالث انه يوجب استدراك قوله اذا خالف الثانى لان الرضاء يترتب على الامر الثانى فى كل حال سواء خالفه الامر الاول اوتوافقا بخلاف ما اذا رجع الضمير الى الاتيان فان المراد ان الطاعة هوالاتيان الاختيارى بما وافق الامر الثانى ويترتب على ذلك الاتيان رضاء الامر الواجب تعالى فيما اذا توافق الامران كما فى ايمان المؤمن وطاعة المطيع لافيما خالف الامر الاول للثانى كما فى كفر الكافر ومعصية العاصى فان الاتيان بما وافق الامر الاول فى هذه الصورة ليس باتيان اختيارى يترتب عليه الرضاء لاجل امتثاله له بل ذلك الامتثال اضطرارى بالنسبة الى الامر الاول فلايكون العبد مختارا فى الامتثال له بخلاف الاتيان بماوافق الامر الثانى

---

(قوله ولاشك انه لوعلم السلطان  الخ ) اى كما يلزم فى المثال المذكور على هذا ان يكون المطيع عاصيا والعاصى مطيعا يلزم ايضا ان لايكون اعتذار السيد فى صورة مخالفة العبد امره اعتذارا صحيحا وذلك لان هذا الاعتذار مبنى على ان يكون مخالفة امره مخالفة لرضائه فلو علم السلطان ان رضاؤه فى المخالفة لاعتقد انه مطيع لسيده لامخالف له فلايقوم له عذر ح لان السلطان يقول للسيد انه لم يأت بما امرت به لان رضائك فى عدم اتيانه به (قوله ويمكن ان يقال الامر امران الخ ) حاصله ان كون الامر مغايرا للارادة وكون الطاعة تحصيل ما امر به المطاع لاتحصيل ماارادهلا يستلزم كون المطيع عاصيا ولا كون العاصى مطيعا وذلك لان الامر نوعان احدهما تكوينى يتكون ويحدث به جميع الكائنات المأمورة بالتكون والحدوث كقوله تعالى انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وثانيهما تشريعى تدوينى هوالامر الذى كلف به العباد بالايمان والطاعات وعليه مدار الثواب والعقاب فتحقيق الجواب عن الثالث ان الطاعة هو الاتيان بما يوافق الامر التدوينى والرضاء اعنى ترك الاعتراض يترتب على هذا الامر دون الامر التكوينى اذا خالفه واما

( متكلم ) لاجماع الانبياء على ذلك وليس معناه ايجاد الكلام فى الغير كما يقوله المعتزلة لانه خلاف النصوص ولا ضرورة فى صرفها عن ظواهرها وسيأتى الكلام فى تحقيق صفة

والامتثال له فقوله دون الامر الاول اذا خالف الثانى بمعنى ان الطاعة ليست الاتيان بما وافق الامر الاول ولا يترتب عليه الرضاء فيما خالف الامر الثانى اذا تقرر هذا فنقول اما اندفاع ما اوروده على جواب دليلهم الثالث فلأن ارادته تعالى وقوع شئ انما هى فى ضمن الامر الاول التكوينى المستلزم لوقوع المأمور به فكون الطاعة الاختيارية تحصيل ما اراده المطاع غير ممكن فى ارادة الواجب تعالى لانتفاء اختيار المأمور بالامر الاول فى الامتثال وان امكن ذلك فى ارادة السيد لعدم اقتضاء ارادته وقوع المراد فبطل احتمال ان يكون الاطاعة تحصيل ما اراده المطاع بان يقال لو صح ذلك لكان العبد مختارا فى امتثال الامر الاول واللازم باطل لما عرفت وايضا المأمور بالامر الاول نفس الشئ الكائن والمأمور به وجوده والمأمور بالامر الثانى هو الشخص العاقل والمأمور به فعله الاختيارى المتراخى عن صدور الامر فلا يمكن للعبد الامتثال الاختيارى للامر الاول فانه ان تعلق بوجوده فقد عرفت ان لا شئ من الممكنات بمختار فى وجوده وان تعلق بفعله فالمأمور ذلك الفعل لا العبد بخلاف الامتثال للامر الثانى واما كونه جوابا عن ادلتهم فلانه على هذا لا يتم دليلهم الاول اذ انتفاء الامر الثانى عن الشرور والمعاصى لا يوجب انتفاء الامر الاول الموجب لارادة الامر ولا دليلهم الثالث لما ثبت ان الاطاعة تحصيل ما امر به المطاع قطعا لا تحصيل ما اراده ولا دليلهم الرابع اذ غاية انتفاء رضائه تعالى بالكفر والمعاصى انتفاء كونها مأمورا بها بالامر الثانى لا انتفاء كونها مأمورة بالامر الاول ايضا بل يجوز مع انتفاء الامر الثانى ان تكون مأمورة بالامر الاول ومرادة فى ضمنه ولذا لم يذكر جوابا على حدة عن دليلهم الرابع وما يقال انه جواب عن دليلهم الثانى ايضا ففيه نظر اللهم الا ان يتكلف ويعمم الرضاء فى كلامه من رضاء الآمر والمأمور ومن الرضاء الجائز والواجب فيقال لا نسلم انها لو كانت مرادة لوجب الرضاء بها كيف وكونها مرادة فى ضمن الامر الاول يستلزم كونها مأمورا بها بالامر الثانى ليجب الرضاء بها ولا يخفى ما فيه بقى فى كلامه بحثان الاول ان الامر التكوينى ليس على حقيقته بل هو عبارة عن تعلق القدرة او التكوين الا ان يقال كونه جوابا آخر غير ما ذكره القوم لا يتوقف على كون الامر التكوينى على حقيقته الثانى ان الامر التكوينى خاص بموجودات الكائنات المرادات مع ان من جملتها اعدام المعدومات الممكنة كالكفر وترك الطاعات والمعاصى الا ان يقال تلك الاعدام حاصلة بترك الامر التكوينى وكما ان نفس الامر التكوينى تابع للارادة كذلك تركه فيكون جميع الكائنات مرادة له تعالى فليتأمل فى هذا المقام فانه مجاز الافهام (قوله متكلم لاجماع الانبياء عليهم السلام ) قيل ذكر الكلام عقيب الارادة

اذا وافقه كما فى المأمورين بالايمان الآتين به فيترتب عليه الرضاء ايضا فحال لا يلزم كون الكافر والعاصى اللاآتيين بالكفر والعصيان المأمور بهما بالامر التكوينى مطيعين ولا يكون العبد فى المثال المذكور مطيعا لعدم اتيانه بما امر به بالامر التدوينى التكليفى الذى يترتب عليه الرضاء فتأمل (قوله كما يقول المعتزلة الخ ) قالوا كلامه تعالى اصوات وحروف غير قائمة بذاته تعالى بل يخلقها الله تعالى فى غيره كاللوح المحفوظ او جبرائيل او النبى عليه السلام او غير ذلك كشجرة موسى عليه السلام ومعنى كونه تعالى متكلما خلقه وايجاده هذه الاصوات والحروف فى الغير (قوله لانه خلاف النصوص) فان النصوص واقعة فى كونه تعالى متكلما وصرف تلك النصوص عن ظواهرها التى هى قيام الكلام بذاته تعالى وحملها على كون موجدا له فى الغير مما لا ضرورة فيه اذ يصح حملها على ظواهرها على ما سيأتى بيانه

الكلام ان شاء الله تعالى ( حى ) لان الحياة عندنا صفة توجب صحة العلم والارادة وعند الفلاسفة الحى هو الدراك الفعال فهى عندنا صفة زائدة على العلم والارادة

---

تنبيها على انه لاينشأ الاعن ارادة ولذا اخر عن العلم والقدرة فان الذى ينشأ عن الارادة لامحالة مسبوق بهما انتهى ولايخفى ان المسبوقية بالعلم صحيح وبالقدرة فاسد اذ كل ماحصل بتأثير القدرة حادث وكلامه تعالى قديم نعم الكلام اللفظى الحادث متعلق القدرة لكن المراد ههنا كلامه القديم القائم بذاته وقد يستدل على صفة السمع والبصر والحياة والكلام بانها صفة كمال فى الحى فيكون عدمها نقصا يجب تنزيهه تعالى عنه ولايخفى انه لايفيد زيادة تلك الصفات لجواز ان يترتب على الذات مايترتب على هذه الصفات فلانقص بخلاف اجماع الانبياء عليهم السلام على انه تعالى متكلم اذلا معنى له سوى من قام به الكلام كالمتعلم لمن قام به العلم ولذا قال وليس معناه ايجاد الكلام فى الغير كما يقوله المعتزلة من ان تكليمه تعالى مع موسى عليه السلام بمعنى ايجاد كلام فى شجرة هناك لانه خلاف النصوص من الكتاب والسنة ولاضرورة فى صرفها عن ظواهرها كصرف المعتزلة ولادور فى اثبات كلامه تعالى بالسنة واجماع الانبياء عليهم السلام لان ارسالهم لايتوقف على ثبوت الكلام بل يثبت بالمعجزات بل لادور فى اثباته بنصوص الكتاب لان المدعى هنا انه متصف بكلام قديم وهو يثبت بمجرد الكلام اللفظى المتواتر الغير الموقوف على الاتصاف المذكور ولذا ثبت الكتاب عند المعتزلة مع نفيهم ذلك الاتصاف وسيجئ تفصيل البحث ( **قوله** حى لان الحياة عندنا الخ ) اى متصف بصفة زائدة هى الحياة لان الحياة عندنا صفة توجب صحة العلم والارادة فهذا الدليل من الشارح فى الحقيقة دليل لكبرى دليل الاشاعرة بيان ذلك ان الكل متفقون فى كونه تعالى حيا واستدلوا عليه بان يقال انه تعالى عالم قادر وكل من شانه كذلك فهو حى لكن اختلفوا فى معنى كونه تعالى حيا فذهب الحكماء وابو الحسين البصرى من المعتزلة الى ان حياته تعالى عبارة عن صحة العلم والقدرة والجمهور من الاشاعرة والمعتزلة الى انها صفة موجبة لتلك الصحة فيكون معنى الكبرى عند الجمهور ان كل من هو عالم قادر فهو متصف بصفة موجبة لتلك الصحة سواء فى الواجب تعالى اوفى غيره وتلك الصفة الموجبة فى غيره تعالى اعتدال المزاج النوعى بنوع اعتدال محصول بذلك الحى او القوة التابعة له سواء كانت قوة الحس والحركة اوغيرها كما اختاره ابن سينا وفى الوجب تعالى صفة قديمة هى مقتضى الذات وذلك لان الاحياء متفاوتة فى العلم والقدرة فلابد لكلى حى من مصحح للعلم والقدرة المخصوصين به فالحياة فى الكل صفة توجب صحة العلم والقدرة المخصوصين بذلك الحى وهو ماقاله الشارح وان وقع الارادة فى كلامه بدل القدرة وللمتوجه على تلك الكلية ان يقال لانسلم ان الحياة فى الكل صفة موجبة لتلك الصحة لجواز ان يكون حياة الواجب تعالى عبارة عن نفس تلك الصحة استدلوا عليها

---

( قوله توجب صحة العلم ) هذا التعاريف لاتكشف عن حقيقتها ولاحاجة اليها فى سلامة الايمان وصحة العقائد بل الاشتغال بذلك فى هذا المقام فضول تركها من حسن الاسلام

كما فى سائر الصفات الكمالية ( سميع بصير ) للدلائل السمعية وهما صفتان زائدتان

بانه لولا تلك الصفة الموجبة لكان اختصاص صحة العلم والقدرة الكاملين به تعالى اختصاصا من غير مخصص ورجحانا من غير مرجح واللازم باطل وهذا الدليل منقوض اما اجمالا فلانه جار فى اختصاص تلك الصفة الموجبة لانها صفة خاصة به تعالى فان احتاج اختصاصها الى مخصص آخر يلزم التسلسل وان لم يحتج بل اختصت باقتضاء الذات فليكن المختص بالاقتضاء نفس الصحة لا الصفة الموجبة لها وقياس الغائب على الشاهد غير صحيح ههنا فلذا قال المصنف فى المواقف بعد ايراد هذا النقض فمن اراد اثبات زيادة الحياة فعليه بالدليل واما تفصيلا فلان الرجحان من غير مرجح انما يلزم لو صح لغيره تعالى ذلك العلم والقدرة الكاملين ولم يلتفت الشارح الى مايرد عليه لان الزيادة لم يدل عليها برهان فى شئ من الصفات عنده ثم فى قوله وعند الفلاسفة هو الدراك الفعال تسامح بل الحى عندهم من يصح ان يكون مدركا قادرا الا ان يخص كلامه بحياة الواجب تعالى فى الموضعين وحينئذ يكون ذلك القول اشارة الى ان صحة كال وامكانه له تعالى يستلزم وجوده بالفعل بل بالضرورة لبراءته تعالى عن ان يكون بعض كمالاته بالقوة ثم ان كلامه لايخلو عن الاشارة الى وجه تأخير الحياة عن العلم والقدرة والارادة بان ثبوتها موقوف على ثبوت هذه الصفات وان كان نفس هذه الصفات موقوفة على نفس الحياة لكن على هذا ينبغى ان يؤخر العلم عن القدرة لان ثبوته اما باتقان الافعال الاختيارية او بنفس القدرة ولذا اخره عنها فى المواقف وقد سبق مناجوابه من ان تقديم العلم على الكل لشرفه ولكل وجهة هو موليها واعلم ان الشارح المقاصد استدل على كونه تعالى حيا سميعا بصيرا بالكتاب والسنة واجماع اهل الاديان بل جميع العقلاء والشارح تعرض بالادلة السمعية فى كونه تعالى متكلما سميعا بصيرا ولم يتعرض فى كونه تعالى حيا ولعله لما سبق منه من ان اثبات الارسال موقوف على ثبوت العلم والقدرة والارادة وثبوت هذه الصفات موقوف على ثبوت الحياة وليس بشئ لوجهين احدهما ماقدمناه وثانيهما ان المدعى ههنا كونه تعالى متصفا بحياة زائدة ويكفى فى اثبات الارسال ثبوت كونه تعالى حيا اعم من ان يكون حياته تعالى نفس صحة العلم والقدرة اوصفة زائدة موجبة لها ( **قوله** وهما صفتان زائدتان ) اى على الذات لا على العلم كما وهم لقوله كسائر الصفات لاستحالة زيادة العلم على نفسه وزيادتهما على العلم مستفادة من التشبيه ايضا اذ على تقدير كونهما صفتين مستقلتين زائدتين على الذات كالعلم مثلا وهو الذى دل عليه ظواهر النصوص يلزم ان يكونا مغايرتين للعلم لعدم صحة تشبيه الشئ بنفسه فلايكونان راجعين الى العلم فقوله وليسا براجعين الى آخره من عطف اللازم على الملزوم المشتمل على ذلك التشبيه لايقال ماسبق منه من القول بزيادة الصفات على الذات مغن عن زيادتهما على الذات فيكون تكرارا بخلاف زيادتهما على العلم اذ لم يسبق

( قوله للدلائل السمعية الخ ) وهى ساكتة عن كونهما زائدتين اوغير زائدتين وعن غير ذلك

( قوله للدلائل السمعية) فان القرآن وكذا الحديث مملو به بحيث لايمكن انكاره ولا تأويله بل كونه تعالى سميعا بصيرا مما علم بالضرورة من دين محمد عليه السلام فلاحاجة الى الاستدلال عليه كما هو حق سائر الضروريات الدينية

عندنا كسائر الصفات لظواهر الآيات والاحاديث وليسا براجعين الى العلم بالمسموعات

اصلا لانا نقول ليس ذلك القول صريحا فى زيادتهما اذ الاشعرى مع ارجاعهما الى العلم يقول ان صفاته تعالى زائدة على ذاته بناء على ان زيادة العلم زيادتهما ايضا وايضا ربما يحكم على الكل بحكم الاكثر مجازا ففى التصريح دفع التوهم (قوله وليسا براجعين الى العلم الى آخره) اعلم ان الفلاسفة والكعبى وابوالحسن البصرى من المعتزلة ارجعهما الى العلم بالمسموعات والمبصرات بدليلين احدهما انهما تأثر الحاسة عن المسموع والمبصر اومشروطان به وهو محال فى حقه تعالى وثانيهما ان اثبات السمع والبصر فى الازل بلا مسموع ومبصر فيه خروج عن المعقول وخالفهم الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية حيث قالوا بكونهما غير العلم واجابوا عن دليلهم الاول بان كونهما مع التأثر لايوجب كونهما عين التأثر اومشروطين به ولوسلم فيجوز ان لايكونا فى حقه تعالى كذلك وقياس الغائب على الشاهد فاسد مع المخالفة فى حقيقة صفاتهما وعن دليلهم الثانى بان انتفاء التعلق فى الازل لايوجب انتفاء نفس الصفة كما فى سمعنا وبصرنا اذ يوجدان بدون التعلق واستدلوا على مغايرتهما للعلم بظواهر الآيات والاحاديث ولاصارف عن الظواهر اذلا دليل على امتناع السمع والابصار بدون الآلتين المعروفتين قال شارح المقاصد المشهور من مذهب الاشاعرة ان كلا من السمع والبصر صفة مغايرة للعلم الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ ابى الحسن فى الاحساس من انه علم بالمحسوس على ماسبق ذكره لجواز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات انتهى فظهر ان الاشعرى يخالف الفرقة الاولى فى قولهم بتوقف السمع والابصار على الآلتين المعروفتين ويخالف كلا الفريقين فى قولهما بان الاحساس ليس من افراد العلم بل هو ادراك آخر شامل لجميع الحيوانات مع ان العلم مختص بالانسان وفيه ان جمهور المتكلمين جوزوا ثبوت العلم للنحل والعنكبوت وغيرهما من الحيوانات فهذا دليل على صحة ماذهب اليه الاشعرى فلاوجه لما اورده العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد على الاشعرى من ان جعل الاحساس علما مخالف للعرف واللغة الا ان يكون ذلك التجويز منهم بتجويز عقل للحيوانات وراء الاحساسات وتحقيق هذا المقام انه لا شبهة فى انه اذا علمنا شيئا علما تاما قبل الابصار مثلا ثم شاهدناه بالبصر مثلا فلا شك ان هناك ادراكا آخر اوضح واجلى من الاول لانه ادراك لذلك الشيء على الوجه الجزئى والاول على الوجه الكلى وانما الشبهة فى امرين احدهما ان ذلك الادراك الجزئى هل يتوقف حصوله على الآلة الجسمانية كما ذهب اليه الفرقة الاولى اولا يتوقف كما ذهب اليه الفرقة الثانية مع الاشعرى وثانيهما ان ذلك الادراك الجزئى هل هو نوع مغاير لنوع العلم كما ذهب اليه غير الاشعرى اومن افراد العلم كما ذهب اليه الاشعرى فللعلم عنده تعلقان ازلى

(قوله وليسا راجعين الى العلم بالمسموعات

والمبصرات كما يقوله الفلاسفة

وحادث عند حدوث المسموعات والمبصرات واما عند غيره فليس للعلم عندهم الا تعلق واحد ازلى ابدى وان اختلفوا فى ان مثل الادراك الحاصل لنا بواسطة الحواس حاصل له تعالى بعد حدوث المحسوسات كماذهب اليه الفرقة الثانية اولا كماذهب اليه الفرقة الاولى فما ذكره الخيالى حيث قال هما صفتان غير العلم عندالاشاعرة واولهما غيرهم بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث التعلق على وجه يكون سببا للانكشاف التام وان كان له تعلق آخر وانكشاف آخر قبل حدوث المسموعات والمبصرات فللعلم نوعان من التعلق فلايرد ان يقال العلم بالمسموع حاصل قبل وجود المسموع بخلاف السمع فلايتحدان ومن تمسك به اى باثبات الصفتين المغايرتين للعلم يلزمه ان يقول بالشم والذوق واللمس ايضا فلا يحصر الصفات فى السبع ففيه نظر من وجوه اما اولا فلما عرفت من ان اثبات تعلقين للعلم انما ينطبق على مذهب الاشعرى فقط لاعلى مذهب الفرقة الاولى كما دل عليه دليلهم واما ثانيا فلان للعلم شخصين من التعلق عندالاشعرى لانوعين لما نبه عليه الشريف المحقق فى بحث ان الاحساس علم عند الاشعرى فى دفع ايراد شارح المقاصد على المصنف حيث جوز المصنف كونهما نوعين اوشخصين واورد عليه انه تقدير كونهما نوعين يكون النزاع لفظيا لان مراد الجمهور ان العلم نوع والاحساس نوع آخر ونبه الشريف على ان التعرض بالنوعين لمجرد الاستظهار * واما ثالثا فلان ما اورده من لزوم عدم انحصار الصفات فى السبع مدفوع عن الفرقة الثانية بأن الظاهر ان كلا من السمع والبصر اعنى الادراك الحاصل بهما مسبب عام للآلتين فربما يحصل بدون الآلة وغيرها من الاحساسات ادراكات بشرط الحواس فيكون كل منها مسببا مساويا موقوفا على الحاسة لابمعنى ان ايجاده تعالى لذلك الادراك فينا موقوف على تلك الحاسة فأنه خلاف المذهب بل بمعنى ان واضع اللغات انما وضع الذوق مثلا على الادراك المترتب على الذائقة بشرط ترتبه عليها فيستحيل توصيفه تعالى بها بخلاف السمع والبصر فانهما انما وضعا للادراك الحاصل لنا بالسامعة والباصرة لكن لا بشرط حصولهما بهما وهذا الجواب اولى مما ذكره الشريف المحقق من انه تعالى انما لم يوصف بالذوق واللمس والشم لعدم ورود الشرع بها ( **قوله** كما يقوله الفلاسفة ) قال المحقق الطوسى فى نقد المحصل اراد الامام فلاسفة الاسلام فأن وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل انتهى وليس بشئ لان وصفه تعالى بهما مشهور فى الاديان السابقة ايضا واما ماقيل لاحاجة لهم الى ارجاع السمع والبصر الى العلم بالمسموعات والمبصرات بعدما حققوا ان معنى عينية الصفات نفى الصفات وترتب آثارها على نفس الذات فمن خرافات الاوهام فأن غرضهم من الارجاع انه لايترتب على الذات مايترتب على السمع والبصر فينا وانما الممكن له تعالى العلم بالاشياء الايرى ان المعتزلة مع نفيهم

(قوله كما يقوله الفلاسفة) وهو مذهب الاشعرى ايضا

(والمبصرات) فانا اذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم ابصرناه نجدى بالبديهة بين الحالتين فرقا ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية تشتمل على امر زائد هو الابصار وكذا حال السمع

( قوله قيل الاولى ) وهو مذهب السلف والائمة الحنفية واهل الحق (قوله لما ورد الشرع بهما آمنا الخ) وكذلك صفات الافعال على تفاصيلها ولم يذكرها المصنف ولا الشارح وكان ذلك لعدم اعتداد الاشاعرة بالحنفية القائلين بها ووافقهم ابن الهمام على نفيها فى كتاب المسايرة حيث قال ادعى متأخروا الحنفية من عهد ابى المنصور الماتريدى انها قديمة زائدة على الصفات المتقدمة وليس فى كلام ابى حنيفة والمتقدمين من اصحابه تصريح بذلك سوى ماأخذوه من قوله كان خالقا قبل ان يخلق ورازقا قبل ان يرزق واما نسبتهم ذلك الى المتقدمين ففيه نظر بل فى كلام ابى حنيفة مايفيد ان ذلك على مافهمه الاشاعرة على مانقله الطحاوى عنه حيث قال وكما كان بصفاته ازليا كذلك لايزال ابديا ليس منذ خلق الخلق استفاد اسم الخالق ولا باحداثه البرية استفاد اسم البارى فله تعالى معنى الربوبية ولا مربوب وله معنى الخالقية ولا مخلوق وكما انه محى الموتى واستحق هذا الاسم قبل احيائهم استحق اسم الخالق قبل انشائهم وذلك بانه على كل شئ قدير فقوله وذلك بانه على كل شئ قدير تعليل وبيان الاستحقاق اسم الخالق قبل المخلوق وقال الشيخ ابو المعين النسفى فى مبحث التكوين من كتاب التبصرة ان الخصوم من الاشاعرة يشنعون علينا فى هذه المسئلة من وجهين احدهما ان هذا قول احدث ثم لم يأت من العراق ولم يقل به احد من السلف وانما جاء من سمرقند والجواب ان هذا ﴿ ١١٥ ﴾ قول باطل صدر عن الجهل بمذاهب السلف وذلك ان اباجعفر

قيل الاولى ان يقال لما ورد الشرع بها آمنا بذلك

الصفات الحقيقية الزائدة قالوا بذلك الترتب على الذات واما الجواب عنه بأن المراد فلاسفة الاسلام ويجوز ان يكون مذهبهم مخالفا لمذهب سائر الفلاسفة فركيك جدا ( قوله قيل الاولى الى آخره ) وجه الاولوية مايستفاد من شرح المواقف من ان اثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها مشكل فالاولى ذلك وليس بشئ اذلا اشكال فى ترتب الانجلاء التام بعد حدوث المسموعات والمبصرات على صفتين ذاتيتين له تعالى وعدم ترتبه قبل حدوثهما لامتناع تعلقهما بالمعدومات لايوجب نقصا فى حقه تعالى كيف وذلك الاولى انما ذكروه فى المتشابهات ولم يذهب احد الى ان السمع والبصر من جملة المتشابهات ايضا ولعله لهذا مرضه

الطحاوى رحمه الله ممن لايخفى درجته وعلو رتبته فى معرفة اقاويل السلف على العموم واقاويل ابى حنيفة واصحابه رحمهم الله على الخصوص قال فى كتاب العقائد مازال بصفاته قديما قبل خلقه ولم يزدد بكونهم شيئا لم يكن قبلهم من صفة ثم قال له معنى الربوبية ولا مربوب ومعنى الخالقية ولا مخلوق واراد بقوله قبل خلقه قبل مخلوقاته الا ترى انه قال لم يزد بكونهم شيئا ولم يقل بكونه ولانه لو اراد به صفة الخلق لم يقل لم يزدد وثانيهما انه لوكان التكوين ثابتا فى الازل وكان الله مكونا خالقا للعالم لكان المكون موجوداً مخلوقاً فى الازل فيلزم قدم العالم والعجب كل العجب ان قوما يدعون البراعة فى الكلام والتبحر فى معرفة الدلائل يزعمون ان القول بقدم التكوين يؤدى الى القول بقدم المكونات مع علمهم ان ماتعلق وجوده بسبب من الاسباب فهو المحدث لاالقديم لان القديم هو المستغنى فى وجوده عن غيره فالم يستغن عن غيره وتعلق وجوده به كان محدثا ضرورة والمكون وجوده بالتكوين فكيف يكون قديما وتحقيق هذا انا جميعا ندعى على القائلين بقدم العالم المعللين لذلك بقدم ماتعلق وجود العالم به من ذات البارى اوصفة من صفة المناقضة حيث ادعوا قدمه مع تعلق وجوده بغيره هذا كلامه وبالجملة فقداشتهر بين الاشاعرة ان اثبات التكوين صفة قديمة لله تعالى قول محدث احدثه ابو المنصور وغيره من متأخرى الحنفية وليس فى كلام المتقدمين منهم ذلك اقول ان ارادوا به ان اثبات التكوين صفة برأسها كما يوهمه عبارة بعض المتأخرين منهم اواطلاق اسم التكوين على الصفات التى يسميها الاشاعرة صفات الافعال على ماهو المشهور فيما بينهم فهو كذلك لايوجد فى عقيدة ابى حنيفة واصحابه ولايذهب اليه جمهور اتباعه وقدمائهم من العراقيين وغيرهم وانما مذهبهم فى باب العقائد على ماصرح به

= الامام ابو جعفر الطحاوى رحمه الله وغيره هو توصيف الله تعالى وتسميته بكل ماورد واعتقاد انه حق بالمعنى الذى اراد ورد علم ماشتبه علمه الى عالمه من غير تأويل بالاراء ولا تعطيل بالاهواء والتقديس عن كل مالم يرد به الشرع ولم ينطق به الوحى وانه لايثبت قدم الاسلام الاعلى ظهر التسليم والاستسلام وهم يتحاشون عما وقع فيه الاشاعرة من تقسيم الصفات الى صفات الذات وصفات الافعال وتنويع كلام الله الى النفسى واللفظى والماتريدية من اطلاق اسم التكوين على تلك الصفات والقول بانها قائمة بذاته وامثال ذلك من العبارات بلا توقيف من الشارع وانما يكتفون مثل قولهم ان الله سبحانه بجميع اسمائه واحد وبجميع اسمائه قديم وانه متكلم آمر ناه مخبر وان ارادوا به اثبات صفات قديمة لله تعالى من الخلق والفعل والتخليق والترزيق والاحياء والاماتة ونحو ذلك مما ورد به الكتاب والسنة فكلا فان الحنفية كلهم متفقون على اثبات تلك الصفات وانها قديمة بالذات لاهو ولاغيره كسائر الصفات واما المخالف فيهم الاشاعرة وغيرهم من النفاة وماذكره ابن الهمام بعيد من الوقوع والعجب من المحقق انه يستدل بقول ابى حنيفة على نفى هذه الصفات والامام يحكم بغير مراده وكلامه يشهد بخلافه فانه صرح اولا بكونه ازليا بصفاته وبين ثانيا بقوله ليس منذ الخ واكده ثالثا بقوله فله معنى الخالقية الخ ومثله رابعا بصدق المحيي عليه تعالى قبل اتصاف الموتى بصفة الحياة قبلية تليق بجلاله وكبريائه ولا نسلم ان قوله وذلك بانه على شيء قدير تعليل وبيان لاستحقاق اسم الخالق بل هو تعليل لنفى الاستفادة المذكورة فانه ربما يسبق الى البال بدارا من وقوع الخلق والبرية فى الزمان واختصاص الحدوث بان دون ان آن اتصافه جل ذكره بتلك الصفات على هذه الشاملة الى ان رده صحيح النظر وذلك لان معنى القدرة هو التمكن من الفعل والترك الموجب لصحة الصدور وكل مايصح صدوره من الواجب فهو ضرورى دائم الصدور واجب الحصول لتعاليه عن طريان المنتظرة وكونه معرضاً للامور المتجددة وتعاور نسبة القبل والبعد وتوارده حيث وقد ابرأته بالكلية عن شوب الامكان والقوة فالممكن وان كان مربوط الوجود بالزمان مرهون الحصول بالاستعداد الاان صدوره عن الواجب دائم وحدوثه لازم والاشاعرة قالوا ان صفات الافعال التى يسميها الماتريديون من الحنفية بالتكوين على فصولها ليست الاصفة القدرة باعتبار تعلقها خاص فهى باعتبار تعلقها بالخلق تخليق وبايصال الرزق ترزيق وكلها حادثة لحدوث التعلق المعتبر فيها فيما لايزال فلوكان مراد الامام ابى حنيفة رحمه الله ذلك فلا يصدق القول بانه سبحانه كان ازليا بصفاته واسمائه ولا ان له معنى الربوبية ولا ربوب وله معنى الخالقية ولا مخلوق بل يكون قد استفاد هذه الاسماء والصفات منذ خلق الخلق وباحداثه البرية ويكون ازداد بالخلق اسم الخالق وبالرزق اسم الرازق على ان مذهب الحنفية يأبى عن امثال هذه التصرفات بالكلية وقال الشيخ حافظ الدين ابو البركات فى كتاب العمدة لايقال ان قدم التكوين يقتضى قدم المكون اذ التكوين لايكون كالضرب ولامضروب لان ماتعلق تكونه بالتكوين حادث ضرورة ان المحدث مايتعلق وجوده بغيره والقديم مالايتعلق وجوده بغيره يعنى ان المكون وان لم يكن موجودا فى الازل لكنه موجود فى مالايزال غير غائب عن الملك المتعال ولا محجوب عنه بحال ثم قال ثم نقول لهم هل تعلق وجود العالم بذاته تعالى او بصفة من صفاته ام لا فان قالوا لافقد عطلوه وان قالوا نعم قلنا فماتعلق به ازلى ام حادث فان قالوا حادث فهو من العالم فكان تعلق حدوث العالم ببعض منه لابالله تعالى وفيه تعطيله وان قالوا ازلى قلنا هل اقتضى ذلك ازلية العالم ام لا فان قالوا نعم فقد كفروا وان قالوا لا بطلت شبهتهم انتهى يعنى ان الاشاعرة امان يعترفوا بتعلق العالم بنفسه او بحسب بعض اجزائه بذاته تعالى او بصفة من صفاته العلى اولا الثانى تعطيل محض وكفر صرف وعلى الاول ان اقتضى ذلك التعلق قدم العالم لزم عليهم ماهربوا عنه والافقدم التكوين لايقتضى قدم المكون فان قيل التكوين بالنسبة الى المكون كالعلة التامة اومتممها اللازم عنه المعلول اذهو عبارة عن الايجاد بالفعل ومايقوله الضعفاء من الظاهرين من ان القديم مبدأ التكوين والتعلق حادث مع حدوث المكون قول بين البطلان فلا يتصور انفكاك المكون عنه بخلاف ماذا تعلق بذاته او بصفة من صفاته اذ يجوز ان يتعلق به بواسطة حوادث واسباب من زمان او غيره فلا يلزم وجود الممكن =

= فى الازل قلت لامندوحة من انتهاء سلسلة الموجودات بالاخيرة الى الواجب بحيث يكون الواجب علة كافية له فى صدوره مقتضية لوجوبه عنه سواء كانت الحوادث متناهية كما يقول به المتكلمون اوكما يقول به الفلاسفة على النحو الذى قرروه فان قلت ازلية المقتضى التام الكافى لوجوب المعلول عنه ووجوده تكوينا كان اوغيره فوجب ازلية المعلولات لامتناع تخلف المقتضى بالفتح عن المقتضى التام قلت المقتضى انما هو بوجود الممكن فيما لايزال واما الوجود الازلى فهو مما لايسعه وسع الممكن بالكلية والازلية ليست عبارة عن الوجود فى الازمنة الغير المتناهية وانما هى حالة بسيط محيط بجميع الموجودات على نسبة واحدة متعالية عن التغير والتبدل وتوارد نسبة البعد والقبل فالقديم لاينفك ابده عن ازله ولايتأخر آخره عن اوله ولايكون اولية صفة سابقة منه ولاالآخرية حالة منتظرة له بل نسبة الزمان والزمانيات كلها والموجودات باسرها كنسبة النقطة المعينة الواقعة فى وسط الزمان بالنسبة اليه كما قال سبحانه وماامرنا الاواحدة كلمح بالبصر اوهو اقرب وانما التفاوت بالتقدم والتأخر وحصول الاول دون الآخر فيما بين الممكنات بعضها من بعض لتقيده بزمان خاص ومكان ورتبة مخصوصة دون غيرها لابالنسبة الى البارى جل ذكره لتعاليه عن ذلك كله فالآن حصحص الحق وظهر بطلان ماقيل ان هذا معنى القديم والحادث بالذات على مايقول به الفلاسفة واما عند المتكلمين فالحادث مالوجوده بداية اى يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه ومجرد تعلق وجوده بالغير لايستلزم الحدوث بهذا المعنى لجواز ان يكون محتاجا الى الغير صادرا عنه دائما بدوامه وذلك لان المقصود بيان ان المعروف من جهة الشريعة المطهرة المعتبر فى صحة الايمان والعقيدة من معانى القدم والحدوث هو هذا القدر سواء سماه الفلاسفة والمتكلمون او غيرهم فى اصطلاحهم بالحدوث الذاتى او بالحدوث الزمانى او بغير ذلك ولاحاجة لنا الى استلزامه المسبوقية بالعدم وان لم يمكن وجود الممكن بدونها فى نفس الامر لان الشرع ماكلفنا باعتقادها ولم يحكم علينا بوجوبها والواضع للشرائع والحاكم فى امور الدين من مسائل العقائد وفروع الاعمال ليس الا هو الله العزيز الجبار المتعال دون المتكلمين وغيرهم من ارباب الآراء والاقوال فان زعموا انهم اخذوا ذلك من الشرع طولبوا باقامته حجة شرعية بتلاوة آية اوبرواية سنة ولن يجدوا لذلك سبيلا وان كان بعضهم لبعض ظهيرا وان ادعوا التبادر من معنى الحدوث فاول مايعوذهم وجدان هذا اللفظ من الشارع فى حق العالم وانما يؤخذ المسئلة من نحو قوله تعالى الله خالق كل شئ وبعد التنزل فتبادره الى بعض الاوهام ليس لان الموضوع له الحقيقى دون غيره بحيث لايصدق المفهوم على غير الزمانى من انحاء الحدوث بل انما ذلك لالفه وانه بما احاط به علمه وبلغ اليه فهمه دون غيره وانما حقيقته قياس الغائب على الشاهد وهو حجة داحضة واساس فاسد وان ادعوا الاجماع فبعد تسليم وقوعه وانه حجة فى العقائد فليس هو فى المعنى الذى احدثه اهل الكلام الذى هو اكبر البدع المحدثة فى الاسلام اخذا من الفلاسفة فانه عرف محدث لامحالة لم يأت به شريعة ولايثبت عليه عقيدة وانما يقع الاجماع على المعانى التى عرفت من الشارع وان تقولوا ان الصادر بالاختيار يجب ان يكون مسبوقا بالعدم بالزمان لان القصد الى الايجاد يقارن العدم ضرورة فهو قول محض لان ما لابد منه لذلك هو سبق العدم اعم من ان يكون بالزمان اولا واما خصوص العدم بالزمان فكلا بل لايمكن ذلك فى اول الحوادث وانما السبب الحامل لهم على اعتبار سبق العدم بالزمان فى مفهوم الحدوث الذاتى غفلتهم عن تحقيق انحاء السبق بالذات وحقيقة الحدوث الذاتى وغيهم عن معناه حيث توهموا بجملتهم انه لايمكن فيه سبق العدم بالذات ثم اكد ذلك الوهم على خلاف الاشعرية مذهبهم العقيم ورأيهم السقيم من القول بامكان الصفات وزيادتها على الذات فثبتوا ان الحدوث الذى هو من ضروريات الدين هو القسم الذى يسميه الفلاسفة بالحدوث الزمانى وزعموا ان ذلك بخلاص لهم من حدوث الصفات اللازم عليهم ولما ثبت ان الممكن مسبوق الوجود بالعدم على الاطلاق لايلزم من الصدور بالقصد والاختيار ايجاد الموجود وتحصيل =

=الحاصل وان لم يكن مسبوقا بالعدم بالزمان ولذلك لم يرض به العلامة سيف الدين الآمدى وجوز ان يكون تقدم القصد على الايجاد وكتقدم الايجاد على الوجود فى انه بالذات لا بالزمان وقد اعترف هؤلاء بعجزهم عن دفعه ومن ثمه اطبق السلف وعلماء الشريعة وائمة الدين ورؤس المجتهدين على ذم الكلام وهجر المتكلمين أفمن يهدى الى الحق احق ان يتبع أمن لا يهدى الا ان يهدى وربك اعلم بمن ضل عن سبيله وهو اعلم بالمهتدين (قوله فان علمنا عرض) قد مر فيما سبق انه واجب وذاتى منزه عن الاستكمال بالزيادة ولا هو ولا غيره بخلاف صفات غيره تعالى فانه ممكن حادث عرضى زائد على ذاته وغيره وقال الشيخ ابو طالب المكى رحمه الله فى كتاب قوت القلوب فى هذا الباب نسلم اخبار الصفات فيما ثبت به الروايات وصح به النقل ولا نتأول ﴿ ١١٨ ﴾ ذلك ولا نثبته بقياس ولا عقل ولكن نعتقد الاسماء والصفات بمعانيها وحقائقها لله تعالى وننفى التشبيه والتكييف عنها اذ لا كفو للموصوف فيشبه به ولا مثل له فى جنس هو منه فليا له فنقول كما سمعناه ونشهد بما علمنا على انه ليس كمثله شئ فى كل وصف فنثبت والا نشبه ونصف ولا نمثل ونعرف ولا نكيف انتهى كلامه وهذا هو مذهب السلف الصالحين وائمة الفقهاء الحنفية المجتهدين وغيرهم من اعيان الامة وعلماء الدين

وعرفنا انهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما لقصورنا ونقصاننا (وهو منزه عن جميع صفات النقص) كما سبق من اجماع العقلاء على ذلك (فلا شبه له) اى لا يشبهه شئ فى الصفات لان صفاته من العلم والقدرة والارادة وغير ذلك اعلى واجل مما فى المخلوقات فان علمنا عرض ومحدث وقاصر ومستفاد من الغير وعلمه تعالى قديم وكامل وذاتى وكذا الحال فى سائر الصفات (ولا ندله

﴿قال المصنف وهو منزه عن جميع صفات النقص الى آخره﴾ الظاهر من سياق كلام الشارح انه تكرار لما سبق وانما اعيد لبيان ان الصفات السلبية كنفى الشبه والمثل والشريك والحلول والاتحاد متفرعة على ما سبق باعتبار قوله منزه عن جميع سمات النقص وان حمل سمات النقص على علامات النقص فى الصفات الوجودية كعدم شمول العلم والقدرة لم يكن تكرارا لان المراد هنا نفى صفات موجبة للنقص كوجود الشبه والمثل لا نفى النقص فى الصفات الوجودية (قوله لا يشبهه شئ فى الصفات الى آخره) انما قيد بقوله فى الصفات اذ المتبادر من المشابهة هو المشاركة فى الصفة وايضا لو عمم من المشابه فى الذات والحقيقة لكان قوله ولا مثل له مستدركا ثم لا يخفى ان الظاهر من كلام المصنف بعد ذلك نفى جنس الشبه فى شئ من الصفات الوجودية سواء كان ذلك الشبه واجبا او ممكنا فحينئذ لم يتم استدلاله الآتى بان صفاته تعالى اعلى واجل مما فى المخلوقات الا ان يقال على تقدير تعميم الشبه المنفى من الواجب يكون قوله ولا ند مستدركا على تقدير تفسير المثل بالمشارك فى الحقيقة ويكون قوله ولا مثل بل كلاهما مستدركا على تقدير تفسيره بالمساوى فى القوة بخلاف ما اذا خص الشبه هنا بالممكن وحينئذ يكون النفى راجعا الى المشابهة ولذا قال اى لا يشبهه شئ مع ان ظاهر كلام المصنف نفى وجود المشابه لا نفى مشابهة شئ موجود (قوله قديم وكامل وذاتى) فالقديم فى مقابلة كل من العرض والمحدث

(قوله واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما الخ) فان ما ذكرنا آنفا يدل على مغايرتهما للعلم وكذا ظواهر الآيات والاحاديث تأبى عن حملهما على العلم بالمسموعات والمبصرات والادلة العقلية تدل على امتناع حملهما على الكيفيتين الحاصلتين بالآلتين المعروفتين (واشار) وعقولنا ناقصة قاصرة عن كشف حقيقتهما فلا بدلنا من هذا الاعتراف وبما قررنا لم يبق مجال لما قيل انه لما صرفا عن معناها الحقيقيين لانتفاء الآلتين المعروفتين فيه تعالى والتقليل فى القدماء مهما لم يلزم من نفيها نقص فلم لم يحمل السمع والبصر على ما يقول الاشعرى والفلاسفة على العلم بالمسموعات والمبصرات (قوله فان علمنا عرض) فان العرض هو الموجود القائم بالمتحيز على ما فى المواقف (قوله ومحدث) ضرورة كون صفات الحوادث محدثة (قوله وقاصر) ضرورة عدم كون جميع الاشياء معلوما لنا (قوله مستفاد من الغير) الذى هو المبدأ تعالى المفيض للصور كلها (قوله وعلمه تعالى قديم) ضرورة استلزام كونه حادثا كونه ناقصا فى الازل (قوله وكامل) لاستلزام قصوره كونه ناقصا ايضا (قوله وذاتى) اى مستند

ولا مثل له ) قيل الند هو المنادى اى المخالف فى القوة والمثل هو المساوى فى القوة وقيل المثل هو المشارك فى الحقيقة وهو اصطلاح المتكلمين والحكماء ولما كان وجود الواجب وتعينه عين ذاته لم يكن له ماهية كلية

واشار به الى ان العرض عند الاشاعرة مايقوم بالممكن لا اعم مما يقوم بالواجب فان الصفات الذاتية للواجب تعالى ليست بعرض عندهم وان كان القيام بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت فى التحقيق شاملا للكل فان شموله لاينافى تخصيص الغير بالممكن فى قولهم ان العرض مايقوم بغيره ولا تخصيص الموصول بالحادث بل المنقسم الى الجوهر والعرض عندهم هو الممكن الحادث ولذا قالوا بقاء الاعراض بتجدد الامثال وصفاته تعالى باقية باعيانها ازلا وابدا غير متجددة لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى والكامل فى مقابلة القاصر والذاتى فى مقابلة المستفاد من الغير ( **قوله** اى المخالف فى القوة ) اى الواجب المخالف له تعالى فى القوة والقدرة بان يكون قوته زائدة على قوة الواجب او ناقصة عنها والمثل هو الواجب المساوى فى القوة وانما خصصناها بالواجب لان الممكن الناقص فى القوة موجود فلايصح نفيه والممكن المساوى فيها او الزائد فيها منفيان بقوله ولاشبه اما المساوى فظاهر واما الزائد فلان القوة الزائدة مشتملة على قوة مساوية مع زيادة ولعل هذا التفسير مبنى على مازعمه قدماء المتكلمين من كون ذاته تعالى مشاركة للممكنات فى الحقيقة والذاتية فلا يصح تفسير المثل فى زعمهم بالمشارك فى الحقيقة ويصح تجويز التفاوت فى القوة بالزيادة والنقصان كما يشاهد تفاوت القوى والقدر فى افراد نوع واحد وهذا الزعم منهم مبنى على الاشتباه بين مفهوم الذات المسمى بعنوان الموضوع وبين ماصدق عليه المسمى بذات الموضوع والاشتراك فى العنوان لايوجب الاشتراك فى الذات والا لكان الانسان والفرس متشاركين فى الذات والحقيقة لاشتراكهما فى مفهوم الذات كما اشار اليه المصنف فى المواقف ( **قوله** وقيل المثل هو المشارك فى الحقيقة ) هذا التفسير هو المختار عنده وعند المصنف كما يظهر من المواقف ولذا فسره الشريف المحقق هناك به والمراد بالحقيقة النوعية لانه المصطلح بين الفريقين فالمعنى لامشارك له تعالى فى الحقيقة النوعية واجبا كان او ممكنا فيكون متضمنا لرد قدماء المتكلمين فى زعمهم السابق كما ردهم فى المواقف وحينئذ يكون الند بمعنى المناوى الغير المشارك فى الحقيقة النوعية سواء كان مشاركا فى الحقيقة الجنسية اولم يشاركه فى الحقيقة اصلا وسواء كان مساويا فى القوة او مخالفا زائدا او ناقصا وسواء كان واجبا او ممكنا والمراد بالمناوى المعادى والمخاصم وهو المراد بما ذكره الشريف فى تفسير الند حيث قال هو المثل المناوى فيكون نفى الند والمثل متضمنا لنفى تعدد الواجب مطلقا وللرد على قدماء المتكلمين ودليل الكل هو قوله ولما كان وجود الواجب وتعينه الى آخره ( **قوله** ولما كان وجود الواجب وتعينه ) اى مابه يمتاز عن جميع ماعداه عين ذاته وحقيقته كانت تلك الحقيقة جزئية حقيقية

الى ذاته تعالى لعدم احتياجه فى شئ من صفات كماله الى غيره ولم يتعرض لكونه جوهرا او عرضا لامتناع اتصافه تعالى بشئ من الجواهر والاعراض عند المتكلمين فان الجوهر عندهم هو الحادث المتحيز بالذات اى المشار اليه بالاشارة الحسية بانه ههنا او هناك والعرض هو الحادث الحال فى المتحيز بالذات وكل منهما يقتضى كون موصوفه متحيزا اى مشارا اليه بالاشارة الحسية التى هى من خواص الجسمانية المنزهة عنها الواجب تعالى شانه (قوله ولما كان وجود الواجب وتعينه عين ذاته لم يكن له ماهية كلية) وذلك لان كل واحد من الوجود والتعين جزئى حقيقى فلو كان له تعالى ماهية كلية وكان كل واحد منهما او احدهما عين تلك الماهية لزم ان يكون الجزئى الحقيقى كليا حقيقيا وانه ضرورى البطلان وقيل فى بيانه فان كل كلى اذا كان بعينه بذاته او بجزئه او بلازمه او بفاعله اذا لم يتعدد الفاعل كما قيل يكون نوعه منحصرا فى فرده بل يمتنع فرد آخر له انتهى اقول لايخفى كون هذا البيان متباينا لمجمله بيانا له واعترافا بكونه تعالى ذا ماهية كلية وهو نقيض ما ادعاه الشارح

فلا يشاركه غيره فيها

وحينئذ لم يكن له ماهية كلية نوعية كانت اوجنسية لما قالوا ان كان تعين الحقيقة عينها كانت تلك الحقيقة جزئية حقيقية وان كان زائدا عليها كانت كلية فان كان لازمالها كانت كلية منحصرة فى فرد وان لم يكن لازما كانت مشتركة بين كثيرين وهذا ظاهر وان خفى على القاصرين منهم من منع الملازمة ومنهم من قال فى اثباتها ان كل كلى اذا كان تعينه بذاته اوبجزئه اوبلازمه اوبفاعله اذا لم يتعدد الفاعل يكون نوعه منحصرا فى فرد بل يمتنع له فرد آخر فان ماذكره قائم على نقيض الملازمة لاعلى نفسها ثم ان هذا الكلام بظاهره دليل على نفى المشارك فى الحقيقة واجبا كان او ممكنا وبباطنه دليل على نفى تعدد الواجب مطلقا ايضا فيكون دليلا لنفى التدايضا اذلاوجه لترك دليله هنا واذا انتفى المسادى من الواجب فانتفاؤه من الممكن بالطريق الاولى اما كونه دليلا على نفى المشارك فى الحقيقة فبأن يقال لوكان له تعالى مشارك فى الحقيقة النوعية اوالجنسية كانت تلك الحقيقة مشتركة بينهما فيلزم ان يكون للواجب تعالى ماهية كلية واللازم باطل والا لم يكن وجوده وتعينه عين ذاته واللازم باطل وقد سبق منه الاشارة الى وجه بطلان ذلك عند المحققين ولم يلتفت الى ماذكره المصنف فى المواقف من انه لوشاركه غيره فى الذات والحقيقة لخالفه بالتعين ضرورة الاثنينية ومابه الاشتراك غير مابه الامتياز فيلزم التركب فى هوية كل منهما وهو ينافى الوجوب الذاتى انتهى لانه مبنى على ماذهب اليه بعض المتأخرين من كون التعين والتشخص جزأ من الشخص وقدسبق قدحه فيه واقول اثبات هذا المطلب لايتوقف على كون الوجود والتعين عين الذات كما ذهب اليه الحكماء اذيثبت على مذهب جمهور المتكلمين ايضابأن يقال على تقدير المشارك فى الحقيقة لم يكن تعين واحد منهما مقتضى تلك الحقيقة المشتركة بينهما بل يحصل لهما لامر منفصل عن تلك الحقيقة فيلزم ان يكون كل منهما ممكنا مع ان احدهما اوكلاهما واجب بالذات كما اشار اليه شارح المقاصد حيث قال لوتعدد الواجب فالتعين الذى به الامتياز ان كان نفس الماهية الواجبية او معللابها او بلازمها فلاتعدد وان كان معللا بأمر منفصل فلاوجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب فى تعينه الى امر منفصل لكن الشارح هنا اختار ماهو المختار عند المصنف وسائر المحققين واما كونه دليلا على نفى تعدد الواجب مطلقا فبضميمة ماذهب اليه الحكماء من ان الوجوب وجودى وقدصرح المصنف فى بحث الواجب لذاته ان الوجوب على تقدير كونه وجوديا لايكون الانفس الماهية الواجبة وعلى تقدير كونه نفس الماهية لايكون مشتركا بين اثنين * اما الاول فلانه لوكان زائدا على الماهية فان كان معللا بها لزم تقدم الوجوب على نفسه لان العلة متقدمة على المعلول بالوجود والوجوب وان كان معللا لغيرها لزم احتياج الواجب فى وجوبه الى علة مغايرة لماهيته فلايكون واجبا بالذات والكل محال فثبت انه على تقدير كونه وجوديا اى امرا وجوديا

المدعى احد عينية الوجود بمعنى ان مفهوم الوجود والذات شئ واحد وانما يريدون منها فى مسئلة عينية الوجود للماهية كون الذات بذاته اى بدون اعتبار امر خارج عنه وحيثية زائدة عليه منشأ لانتزاع الوجود عنه ومصداقا لحمل الوجود عليه فلم لايجوز ان يكون حقيقتان بسيطتان مجهولتان الكنه بكون ذات كل منهما بما هو منشأ للانتزاع ومصداقا للحمل فلايلزم التركب ولا المشاركة وهذه شبهة فى المطلوب قدسميت بافتخار الشياطين واسندت الى ابن كمونة وانا اقول فى الجواب عنها ان يتلك الحقيقتين اما ان يكون لخصوصية كل واحد منهما مدخل فى كونها منشأ لانتزاع الوجود ومصداقا لحمل الموجود اولا فعلى التقدير الاول يلزم ان لايكون لشئ منهما منشأ للانتزاع ومصداقا للحمل فلايكون واجب الوجود للاحتياج وعلى الثانى يكون بينهما قدر مشترك ذاتى او عرضى فلايكون واجب الوجود للتركب او الاحتياج

لايكون الانفس الماهية الواجبة * واماالثانى فلانه على تقدير كون الوجوب نفس الماهية لوكان مشتركا بين الاثنين كان الاشتراك فيه اشتراكا فى الماهية فيلزم ان يكون تلك الماهية الواجبة مشتركة بين اثنين ويكون كلية واللازم باطل مستلزم لزيادة الوجود والوجوب والتعين على الذات على مذاق الشارح ولتركب الهويتين على مذاق المصنف * ثم قال المصنف فى المواقف ههنا اما الحكماء فقدقالوا يمتنع وجود موجودين كل منهما واجب لذاته لوجهين * احدهما لو وجد واجبان وقد تقدم ان الوجوب نفس الماهية لتمايزا بالتعين لامتناع الاثنينية بدون الامتياز فيلزم تركبهما اى تركب كل منهما من الماهية المشتركة والتعين المميز وهذا الوجه مبنى على ان الوجوب وجودى فان صح لهم ذلك تم استدلالهم ولم يمكن منع كون الوجوب على تقدير ثبوته نفس الماهية لما تقدم فى ابحاث الواجب لذاته وانما التردد فى صحة كون الوجوب وجوديا لما سبق منه فى بحث ان الوجوب والامكان والامتناع امور اعتبارية من ان الوجوب نسبة بين الماهية البتة والشارح المحقق لما حقق ان لاشبهة ان هـذه المفهومات وامثالها من الوجود والتعين والتشخص امور اعتبارية انتزاعية وليس مرادهم من كون الوجود والتعين والوجوب عين الذات كون هذه المفهومات الانتزاعية عين الذات بل مرادهم ان مبدأ انتزاع هذه المفهومات عين الذات جزم ههنا بان لاشبهة فى كون الوجوب بمعنى المبدأ وجوديا وعين الذات فبرهن بذلك على امتناع تعدد الواجب مطلقا وهو الذى اشار اليه الشيخ فى التعليقات حيث قال وجوب الوجود لاينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد والا كان معلولا وارتضاه المحقق الطوسى فى التجريد حيث قال وجوب الوجود ينفى الشريك وكذا العلامة التفتازانى قرر ذلك البرهان فى شرح المقاصد من غير نكير ولقائل ان يقول غاية كون الوجوب وجوديا وعين الذات ان لايتصف الماهية الواجبة بحصة من الوجوب المطلق زائدة على الذات فيكون صدق الواجب عليها من قبيل الضوء مضئ لامن قبيل الشمس مضيئة فبعد تسليم ان الوجوب وجودى وعين الذات يتجه على هؤلاء الاعلام ان هذا منقوض اماجمالا فلانه جار فى الوجود الذى هو عين ذات الواجب فلو صح لزم ان لايكون الوجود مشتركا بين اثنين ايضا واللازم باطل لانه مشترك بين ذات الواجب والوجودات الخاصة للممكنات واماتفصيلا فلانهم ان ارادوا ان الوجوب المطلق عـين الذات فليس كذلك بل هو مفهوم انتزاعى وعارض ذهنى من المعقولات الثانية وان ارادوا ان الوجوب الخاص نفس الماهية فسلم لكن حينئذ لايتم التقريب اذغاية ماذكروه ان ذلك الوجوب الخاص لايكون مشتركا بين اثنين ولايلزم منه انتفاء تعدد الواجب مطلقا لجواز ان يكون هناك واجبان بالذات وجود كل منهما وتعينه ووجوبه الخـاص عين ذاته كما اشار اليه الشارح الجديد للتجريد وهو مراد ابن كمونة حيث قال فى بعض تصانيفه البراهين التى

وقد يستدل عليه بانه لوكان له مثل لكان كل واحد منهما ممتازا عن الآخر بخصوصيته فان الوجوب والامكان ان كانا من لوازم الماهية المشتركة يلزم اشتراك الكل فيه وان كانا من لوازم الماهية مع الخصوصية فيلزم التركيب المنافى للوجوب ( ولا شريك له ) لقوله تعالى لا اله الا هو

ذكروها انما تدل على امتناع تعدد الواجب مع اتحاد الماهية واما اذا اختلفا فى الماهية فلا بد له من برهان آخر ولم اظفر به الى الآن انتهى لا يقال لوكان الوجوب مشتركا بين اثنين كان لازم ماهية مشتركة بينهما سواء كان خاصة لهما او عرضا عاما ولذا قالوا الكتابة عارض لزيد وعمرو بواسطة الماهية الانسانية والحركة الارادية عارضة لهما بواسطة الحيوان والتحيز عارض لهما بواسطة الجسم لانا نقول ذلك غير واجب لجواز اشتراك ملزومات متعددة فى لازم واحد مع عدم اشتراكهما فى شئ من الذات والذاتيات كاشتراك الواجب والممكنات المجردة فى وصف التجرد والوجود وغيرهما ( **قوله** وقد يستدل عليه ) اى على نفى المثل المشارك فى الحقيقة وكلمة قد التقليلية فى امثاله اشارة الى ضعفه اذ لو كان قويا كان الاستدلال به كثيرا وانتفاء اللازم كناية عن انتفاء الملزوم ووجه ضعفه امران * احدهما انه مبنى على كون التشخص جزأ من الشخص ليلزم تركيب الهوية * وثانيهما انه مبنى على زعم ان مراد المصنف من المثل المنفى هو الممكن المشارك فى الحقيقة ليكون متمحضا فى رد قدماء المتكلمين ولا حاجة الى تخصيص المثل فى كلامه بالممكن كما عرفت ولعل منشأ غلط هذا المستدل ان شارح المقاصد اورد هذا الدليل فى رد قدماء المتكلمين فى زعمهم ان ذاته تعالى مشارك لذات الممكنات وتلخيص استدلاله انه لو شارك ممكن له تعالى فى الحقيقة النوعية كان كل من الواجب وذلك الممكن ممتازا عن الآخر بخصوصية زائدة على تلك الحقيقة المشتركة فحينئذ لا يخلو اما ان يكون كل من الوجوب والامكان لازم الماهية المشتركة او يكون الوجوب لازم تلك الماهية مع خصوصية والامكان لازمها مع خصوصية اخرى والاول محال مستلزم لكون كل من المتشاركين واجبا وممكنا معا وهو اجتماع النقيضين * والثانى محال مستلزم لتركب هوية الواجب من تلك الماهية المشتركة والخصوصية والمرضى عند الشارح مستلزم لزيادة وجود الواجب وتعينه على ذاته والمرضى عندنا مستلزم لعدم كون تعين الواجب بتلك الخصوصية والوجوب المترتب عليها مقتضى الذات لعدم كون تلك الخصوصية مقتضاها والكل ينا فى الوجوب الذاتى لكن الدليل المذكور على ما ارتضينا لا ينفى احتمال المشاركة فى الحقيقة الجنسية لجواز ان يكون تلك الخصوصية فصلا يقتضى الوجود والتعين والوجوب بخلاف الاولين لان تركب الهوية وزيادة الوجود والتعين على الذات يلزمان فى كل حال وبهذا البيان اندفع الاوهام ( **قوله** لقوله تعالى لا اله الا هو ) قال العلامة فى شرح المقاصد حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك فى الالوهية

( **قوله** فان الوجوب والامكان ان كانا من لوازم الماهية المشتركة الخ ) تفصيل الدليل على ماينبغى انه لوكان له تعالى مثل لكان هو مشاركا له فى الماهية وممتازا عنه بخصوصية ما فالوجوب والامكان ان كانا من لوازم الماهية المشتركة ومقتضاها يلزم اشتراك الواجب والممكن فى هذا المقتضى فهو اما الوجوب فيلزم كون الممكن واجبا او الامكان فيلزم كون الواجب ممكنا وان كانا لازما من لوازم الماهية مع الخصوصية بان كان الوجوب لازما لمجموع الماهية والخصوصية التى بها يمتاز الواجب عن الممكن المماثل له تعالى وكذا الامكان بالنظر الى الممكن المماثل له تعالى فيلزم كون الواجب مركبا من الماهية المشتركة وتلك الخصوصية المميزة اذ لا معنى للواجب الا ما يستلزم الوجوب ونقيضه

( وخواصها )

قوله لفسدتا ) لانها ان وافقت  فى المراد فطارت عليه القدر وان خالفت تعارفت عنه فالآية تدل

ولقوله تعالى لوكان فيهما آلهة الا الله لفسدتا واعلم ان التوحيد اما بحصر وجوب الوجود او بحصر الخالقية او بحصر المعبودية والاول قدمر الاشارة اليه والى دليله فى نفى المثل

وخواصها ولانزاع لاهل الاسلام فى ان تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة وقدم مايقوم بنفسه كلها من الخواص ونعنى بالقدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم واما بمعنى عدم المسبوقية بالغير فهو نفس الالوهية ووجوب الوجود ووافقه الشريف المحقق فى القول بأن بعثة الانبياء عليهم السلام وصدقهم بدلالة المعجزات لاتتوقف على الوحدانية فيجوز فيها التمسك بالادلة السمعية فهذه الآية دليل قطعى فى نفى تعدد واجب الوجود ونفى تعدد الخالق ونفى تعدد المستحق للعبادة فاتجه على الشارح امور * الاول انه لاوجه لتخصيص هذه الآية بنفى الشريك فى الخلق والايجاد * الثانى انه لاوجه لتخصيص دليل حصر وجوب الوجود بماص من دليله المختل مع دليل ينقله عن الغير * الثالث بان يقال لادليل لنا على ان خصوصية المعجزة فعل له تعالى سوى انه لاخالق سواه الا ان يقال الاستدلال هنا بهذه الآية مبنى على مذهب من جوز وليس بجائز عنده ولذا لم يلتفت اليه فى دليل التوحيد الاول وقد عرفت مافيه ( **قوله** ولقوله تعالى لوكان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ) الفساد المذكور فى هذه الآية اما بمعنى خروج السماء والارض عن هذا النظام المشاهد من بقاء الانواع وترتب الآثار كما هو الظاهر واما بمعنى عدم تكونهما فى الاصل كما قالوا ثم ان كل من يخاطب بها يعرف ان منشأ الفساد هو تعدد الاله فهى بعبارتها تنفى آلهة متعددة غير الواجب تعالى وبدلالتها تنفى تعدد الاله ( **قوله** والاول قدمر الاشارة الخ ) اى الاشارة فى ضمن دليل نفى المثل المشارك فى الحقيقة كما عرفت تفصيله ومافيه من الخلل وماقيل مبنى الاستدلال على نفى تعدد الواجب على ان يكون للواجب ماهية كلية بان يقال لو تعدد الواجب لذاته لزم المثل المساوى فى القوة فلايرد انه لاينفى وجود واجبين تعين كل منهما عين ذاته اولازم ذاته ففاسد من وجوه * اما اولا فلان بناء الاستدلال على الماهية الكلية ينافى صريح كلام الشارح فيامر اذ على تقدير ان يكون له تعالى ماهية كلية يكون تعينه ووجوده زائدا على تلك الماهية قطعا وان كان لازما لها * واما ثانيا فلان تخصيص الواجب بمن له ماهية كلية مفسد للتوحيد الاول * واما ثالثا فلان قيد المساوى فى القوة مما لامدخل ههنا بل فى برهان التمانع والصواب ان يؤخذ بدله قيد المشارك فى الحقيقة على ان ذلك القيد مبنى على الغفلة عما دل عليه كلام الشاح مما اشار اليه المولى الخيالى من ان البرهان المشار اليه فى الآية الثانية انما ينفى تعدد الواجب القادر على الكمال لاتعدد مطلق الواجب اذ يجوز ان يكون الواجبان القادران متخالفين فى القوة بان يكون قدرة احدهما ناقصة لاقادرين على الكمال بحيث يتساويان فى القدرة وان يكون احدهما غير قادر بل معطلا ليس من شانه الخلق اوموجبا اما على تقدير كون احدهما معطلا او ناقص القدرة فظاهر لعدم امكان التمانع واشتراك الضعيف مع القوى فى التأثير واما على تقدير كون احدهما موجبا

على نفى التعدد بمنطوقها وضما وبملازمتها عقلا ( قوله اما بحصر وجوب الوجود ) ويدل عليه قوله تعالى وهو الله فى السموات وفى الارض اذلا معنى للظرفية مع قوله شهد الله انه لااله الا هو بمعنى ان ذلك يقتضى الوحدة بذاته ( قوله قدمرت الاشارة ) الى دليله اعلم ان البراهين العقلية وان نهضت على توحيد الواجب الوجود نهوضاً لامرد له وافاد على القطع واليقين هذا المقصود لكنها قليلة الجدوى فى تصحيح العقيدة الواجب شرعا المعتبر فى عقد الدين فانها بانفرادها انما تدل على وحدة الواجب الذى يثبته الرأى الكلى من غير تعيين لكون النظر كليا فلعل ذلك لا يكون الصانع الذى يدعوا اليه الشرائع لتعين مايدعوا اليه الانبياء وتشخصه وهو الله الذى لااله الا هو فلو قيل بطلان تعدد الواجب يدل على ان هذا الواجب الذى يثبته الرأى الكلى هو الصانع للعالم الذى يدعوا اليه الشارع

(قوله والاول قدمر الاشارة اليه والى دليله فى نفى المثل)

فان كون وجود الواجب وتعينه عين ذاته يستلزم ان يكون وجوب الوجود الذى هو غير عارض للواجب غير مشترك بين اثنين

وقد يستدل عليه بانه لو تعدد الواجب لذاته لكان مجموعهما ممكنا لاحتياجه الى كل واحد منهما فلابد له من علة فاعلية مستقلة وتلك العلة لاتكون نفس المجموع

فلانه لما ثبت حدوث العالم وبطلان مطلق التسلسل فلو وجد واجب موجب كان معطلا بالضرورة لامتناع استناد الحادث الى القديم الموجب بدون شروط معدة غير متناهية وايضا يجوز ان يكون ايجاد الواجب الموجب مشروطا باختيار الواجب المختار فلا يمكن التمانع بينهما كما قيل واذا لم يدل الدليل المشار اليه على نفى تعدد مطلق الواجب فلابد لنفيه من دليل آخر هو ما مر هذا مراده ونحن بتوفيقه تعالى نقول وجوب الوجود معدن كل كمال عند جميع العقلاء فانه يقتضى خروج جميع الكمالات الممكنة الى الفعل بالضرورة فهو كلى متواطىء لايتصور فى افراده تفاوت اصلا عندهم ولذا اتفقوا على انه تعالى فى اعلى مراتب الكمالات الممكنة فكلما ثبت وجوب الوجود لذات يلزمه الاتصاف بجميع تلك الكمالات التى هى خواص الالوهية وكلما انتفى واحد منها يلزمه ان لايكون واجب الوجود فلايكون القادر الناقص القدرة ولا المعطل ولا الموجب المؤدى الى التعطيل فى المصنوعات واجب الوجود قطعا بخلاف الموجب لصفاته فكلما تحقق واجبان يلزم ان يكونا قادرين على الكمال متساويين فى القوة والقدرة فيلزم امكان التمانع المستلزم للمفاسد فالدليل المشار اليه فى الآية ينفى تعدد مطلق الواجب كما اشار اليه العلامة التفتازانى فى شرح العقائد لا كما حسبه الشارح كيف ولو كان الامر كذلك لم يكن نفى تعدد الواجب مؤيدا بالشرع فلا يعتد به عند الاشاعرة مع انك عرفت اختلال دليله على هذا المطلب الجليل ( **قوله** وقد يستدل عليه ) اى على نفى تعدد مطلق الواجب وحاصله انه لو تعدد الواجب لزم وجود الممكن الذى هو مجموعهما بلا علة مؤثرة فيه واللازم محال ضرورة اذ لو كان علة مؤثرة فهى اما نفس المجموع وهو محال لامتناع تأثير الشىء فى نفسه او احدهما وهو ايضا محال لاستلزامه كون الواجب الآخر معلولا للواجب العلة لان عليته لذلك المجموع اما باعتبار تأثيره فى كل جزء منهما او فى احدهما او فى انضمام احدهما الى الآخر او فى الهيئة الاجتماعية العارضة للمجموع لكن الانضمام والهيئة لكونهما من الامور الاعتبارية خارجان عن الممكن الموجود هناك لان الامر الاعتبارى معدوم فى الخارج وكذا المركب منه ومن الموجود بل الممكن الموجود هناك هو معروض تلك الهيئة فلا يكون شىء علة لذلك المعروض الا باعتبار تأثيره فى كل جزء او فى احدهما ولما استحال تأثير الشىء فى نفسه بطل احتمال كونه علة للمجموع باعتبار جزء واحد هو نفسه وباعتبار كل جزء منهما فثبت ان احدهما على تقدير كونه علة لذلك المجموع الممكن المعروض للهيئة لايكون علة له الا باعتبار تأثيره فى الواجب الآخر فيلزم كون احد الواجبين معلولا وهو محال مستلزم لكون الواجب ممكنا وهو اجتماع النقيضين او غيرهما وهو ايضا محال مستلزم لكون كل من الواجبين او احدهما معلولا لغيره والحاصل لو وجد

فربما يقول المعارض اما ان يلزم وجوب وجود الصانع فى بيان الشرائع اولا وعلى الثانى لايثبت بها التوحيد المقصود وعلى الاول تفتقر الادلة العقلية فى دلالتها على المدعى الى الدليل النقلى فلاتكون برهانا مستقلا ( قوله لاحتياجه الى كل واحد ) واللازم من ذلك انما هو امكان اجتماعهما وهو لايدل على امكانهما ( قوله لا يكون نفس المجموع ) المعلول الممكن هو المجموع بمعنى كل واحد منهما مع الهيئة الاجتماعية او من حيث انه معروض للهيئة الاجتماعية فلم لايجوز ان يستند ذلك عليهما يعنى على كل واحد منهما بدون تلك الحيثية ولا يلزم ان يكون فاعلا لنفسه كما فى المجموع المركب من الواجب والممكن ولا كون الواجب معلولا لغيره هذا

( لذلك )

ولا احدهما ولاغيرهما اما الاول فلاستحالة كون الشئ فاعلا لنفسه

لذلك الممكن الموجود علة مؤثرة فيه يلزم اما كون الشئ علة لنفسه اوكون الواجب معلولا لغيره والكل محال وما يقال لانسلم ان هناك موجودا آخر سوى كل من الواجبين فقد سبق التنبيه على بطلانه كيف وهناك موجود معروض الهيئة الاجتماعية ومعروض الاثنين كما ان هناك بمعروض الواحد هو كل منهما وان العقل حاكم بان ذلك المجموع محتاج فى وجوده الى كل من الواجبين كاحتياج الاثنين الى الواحد ولايحتاج شئ من الواجبين الى شئ واما ماقيل الترديد الذى ذكره غير حاصر اذهناك شق رابع نختاره وهو جواز ان يكون المجموع بمعنى الكل الافرادى علة للمجموع بمعنى الكل المجموعى واشار اليه الشارح فى رسالة اثبات الواجب فمدفوع بان المستدل صرح بكون العلة فاعلا مستقلا فان كان كل من الواجبين فاعلا مستقلا لذلك الممكن يلزم التوارد المستحيل وان كان كل منهما علة ناقصة ومجموعهما فاعلا مستقلا فذلك علية الشئ لنفسه وايضا لابد للفاعل المستقل من تأثير فيلزم معلولية احد الواجبين لامحالة وتحقيق هذا ماقدمنا من ان المركب من عشرة آحاد يحصل بمجرد ايجاد العاشر بعد التسعة فوجود ذلك المركب عبارة عن مجموع الوجودات العشرة فليس لذلك المركب وراء الوجودات العشرة وجود آخر يحتاج الى جعل آخر وراء جعل الوجودات العشرة وهو الذى اثبته الشارح فيما سبق بداهة ويكفيه هذا القدر اذكما يوجد كل واحد يوجد العشرة فيجرى التطبيق والمنكر هناك انما انكر هذا الوجود اذعنده يصح ان يقال كل واحد موجود ولايصح ان يقال العشرة موجودة وهو خلاف البداهة وليس مراد الشارح هناك ان للعشرة الموجودة وجودا آخر وراء الوجودات العشرة كما توهمه بعضهم ههنا اذليس ذلك بديهيا ولامحتاجا اليه فكيف يحكم ببداهته وما الحاجة الى اثباته فالمؤثر فى المجموع المؤلف من موجودين فصاعدا اما مؤثر فى جميع اجزائه كتأثير الواجب تعالى فى الممكنات اوفى بعض اجزائه كتأثيره تعالى فى الممكن المؤلف من الواجب والممكن كمجموع الذات والصفة واما اذا لم يكن مؤثرا فى شئ من اجزائه لم يتصور منه التأثير فيه قطعا وبهذا يندفع ان يقال يجوز ان يكون العلة احدهما بشرط انضمامه الى الآخر على قياس ماجوزه فى البرهان المشهور لاثبات الواجب من كون الجزء الاخير علة للكل الحاصل بايجاد معلول واحد على ان نسبة ذلك الممكن الى كل من الواجبين سواء فان كان كل منهما بشرط انضمامه الى الآخر علة يلزم التوارد المستحيل والايلزم الرجحان من غير مرجح لان كلا من الواجبين موجب فيه لامختار ولايجدى القول بتغاير المعلولين بالاعتبار لان العلتين على هذا متغايرتان بالذات فلابد من تغاير المعلولين بالذات ايضا بقى ههنا كلام هو ان ماذكره الشيخ فى التعليقات حيث قال كل اثنين فالواحد منهما متقدم طبعا عليه اعنى انه يتصور وجود الواحد منهما دون الاثنين ولايتصور وجود الاثنين الا والواحد موجود فيه وهذا مقدمة كلية اذا اضيف اليها ان واجب الوجود لايجوز ان يوجد

(قوله اما الاول فلاستحالة كون الشئ فاعلا لنفسه) لايقال لانسلم لزوم ذلك لجواز ان يكون الفاعل هو المجموع الملحوظ من غير ارتباط والمعلول هو المجموع الملحوظ مع الارتباط لانا نقول ان المراد بالمجموع هو معروض الهيئة الاجتماعية بدون وصف الارتباط والاجتماع اعنى ذات الاثنين فقط من دون اعتبار وصف الاثنينية والانضمام ولاشك حينئذ فى اللزوم المذكور

(قوله وقد قيل انه دليل اقناعي) القائل هو الفاضل التفتازاني في عدة من تصانيفه وفصل ذلك في شرحه على العقائد وقد شنع عليه في ذلك غير واحد و بالغ معاصره عبد اللطيف بن محمد بن ابي الفتح الكرماني الحنفي رحمه الله في تشنيعه وقد سبقه في هذا ابو المعين النسفي في كتابه التبصرة وتابعه صاحب الكشف حيث شنع على



(قوله واما الثاني والثالث فلامتناع كون الواجب معلولا لغيره) يعني ان المراد بالمجموع ههنا هو معروض الهيئة الاثنينية بدون الوصف الارتباط فاحتاج هذا المجموع الى العلة المستقلة لايكون الا في ذاته وباعتبار اجزائه التي هي هذا وذاك فتأثير الفاعل في هذا المجموع لايتصور الا بتأثيره في هذا او في ذاك اوفيهما معا فيلزم كون الواجب معلولا لغيره قطعا ومن هذا التقرير علم ان قولنا فتأمل اشارة الى دقة هذا الوجه وعدم ظهوره بدون التأمل التام لا الى مازعم من منع لزوم كون الواجب على التقديرين معلولا لغيره مستندا بان المحتاج الى العلة هو المجموع لااجزاؤه ولايلزم من احتياج الكل الى شيء احتياج الاجزاء اليه فان كل مركب سواء كان تركيبه من الواجبين او الممكنين يحتاج الى جزئه مع استحالة احتياج الجزء الى نفسه سواء قلنا ان الجزء علة فاعلية للكل اولا انتهى وذلك لانا لانقول بان احتياج الكل ملزوم لاحتياج الجزء مطلقا بل نقول ان احتياج الكل الذي هو محض (المشار) الاجزاء المادية من غير اعتبار امر آخر معها اصلا في وجوده الى الفاعل انما هو لاحتياج تلك الاجزاء كلها او بعضها اليه في الوجود على ما يحكم به بديهة العقل (قوله والثاني قد اشير اليه في الآية) فان في قوله تعالى لوكان فيهما آلهة الا الله لفسدتا اشارة الى دليل عقلي على حصر الخالقية فيه تعالى على ما سيصرح به الشارح رحمه الله تعالى

---

واما الثاني والثالث فلامتناع كون الواجب معلولا لغيره فتأمل والثاني قد اشير اليه في الآية وقد قيل انه دليل اقناعي لجواز ان يتفقا فلا يلزم الفساد

---

قبله شيء اية قبلية كانت انتج منهما انه لايتصور موجودان متصفان بوجوب الوجود انتهى يشعر بكون مجموع الواجبين واجبا فلا يحتاج الى علة ويؤيده ان وجود ذلك المجموع عين ذات المجموع على قول الحكماء ولازم ذاته على قول المتكلمين فالاولى ان يقال لو وجد واجبان فاما ان يكون مجموعهما الموجود واجبا فيلزم ان يكون الواجب ممكنا ضرورة احتياج المجموع في وجوده الى كل منهما واما ان يكون ممكنا فيلزم ان يوجد الممكن بلاعلة مؤثرة فيه فظهر ان قوله فتأمل اشارة الى اندفاع الاوهام واما وجه التمريض بقوله وقد يستدل الى آخره فلعله لما اشرنا من الاولى وللاشارة الى انه مشتمل على التطويل اذ يكفي ان يقال لو تعدد الواجب لكان مجموعهما ممكنا موجودا فيلزم كون الواجب معلولا سواء لنفسه اولغيره (**قوله** والثاني قد اشير اليه في الآية الى آخره) وانما قال اشير لما سيشير اليه من ان هناك دليلين احدهما مصرح به في الآية بالنسبة الى العامة وهو الاقناعي والآخر مشار اليه بالنسبة الى خواص الامة من اولى الالباب وهو البرهاني المسمى ببرهان التمانع وكلا الدليلين عقليان لان الاول نقلي والثاني عقلي كما توهموا ضرورة ان الاستدلال بالآية على نفي تعدد الاله ليس لاجل كونها كلام الله تعالى بل هو استدلال بطريق القياس الاستثنائي غايته ان الملازمة المأخوذة فيه عادية بل الدليل النقلي هنا ليس الا الآية الاولى اعني قوله تعالى ﴿ لااله الاهو ﴾ وقيل انما قال اشير لان الالوهية غير صريحة في الخالقية فانها تحتمل الواجبية والمعبودية ايضا ولان نفي الجمع ليس صريحا في نفي مطلق التعدد لان نفيه لايستلزم الانحصار في الواحد لاحتمال الاثنين وفيه نظر اما الثاني فلما قدمنا من دلالة الآية على نفي تعدد مطلق الاله واما الاول فلان الاله صريح في وجوب الوجود والقدم الذاتي مع الخواص ومن جملتها الخالقية والمعبودية وربما يتعلق الظرف به باعتبار تضمنه احديهما كما قالوا في قوله تعالى ﴿ وهو الله في السموات والارض ﴾ ان تعلق الظرف لتضمنه معنى المعبود وترتب الفساد قرينة على ان تعلقه ههنا باعتبار تضمنه معنى الخالق المؤثر (**قوله** وقد قيل انها دليل اقناعي الى آخره) معارضة لقوله والثاني قد اشير اليه الى آخره او نقض للدليل

المشار اليه بان يقال المطلب هنا برهانى والمشار اليه فى الآية اقناعى لايفيد العلم اليقينى فلايصح الاستدلال بها على هذا المطلب وذلك لما ذكره العلامة التفتازانى فى شرح العقائد حيث قال واعلم ان قوله تعالى ﴿ لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ﴾ حجة اقناعية والملازمة عادية على ماهو اللائق بالخطابيات فان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على مااشير اليه بقوله تعالى ﴿ ولعلا بعضهم على بعض ﴾ الآية والا فان اريد الفساد بالفعل اى خروجهما عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لايستلزمه لجواز الاتفاق على هذا النظام وان اريد امكان الفساد فلادليل على انتفائه بل النصوص شاهدة بطى السموات ورفع هذا النظام فيكون ممكنا لامحالة لايقال الملازمة قطعية والمراد بفسادهما عدم تكونهما بمعنى انه لو فرض صانعان لامكن بينهما تمانع فى الافعال فلم يكن احدهما صانعا فلم يوجد مصنوع لانا نقول امكان التمانع لايستلزم الا عدم تعدد الصانع وهو لايستلزم انتفاء المصنوع على انه يرد منع الملازمة ان اريد عدم التكون بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان انتهى وحاصل مراده ان امكان التمانع لايستلزم وقوعه بالفعل وان اريد انه كلما امكن التمانع يلزم ان لايوجد مصنوع بالفعل فذلك ممنوع لجواز ان يتفقا على الايجاد بالاشتراك فى كل مصنوع او بالتوزيع بان يوجد احدهما بعض الكائنات والآخر البعض الآخر اما فى كل وقت اوبالنوبة فى مدة قصيرة او متطاولة او ان يتفقا على ايجاد احدهما دون الآخر ابدا مع القدرة وامكان التمانع بينهما وان اريد انه يلزم حينئذ ان لايوجد مصنوع بالامكان فسلم لكن بطلان اللازم حينئذ ممنوع ولو سلم ان امكان التمانع يستلزم التمانع بالفعل فلا نسلم انه كلما تمانعا يلزم ان لايوجد مصنوع بالفعل او بالامكان وانما يلزم ذلك لو كان التمانع بالفعل مستلزما لعجزهما وعدم كونهما صانعين بالفعل وهو ممنوع لجواز عجز احدهما دون الآخر فيكون احدهما صانعا ويوجد المصنوع بايجاده فمراده مما قبل العلاوة هو الثانى ومما بعدها هو الاول وتلخيص مراده ان الآية لايكون برهانا سواء حمل الفساد على الخروج عن النظام او على عدم التكون وفيه قدح لما اشار اليه فى شرح المقاصد من كون الآية برهانا على الثانى فانه بعد ماقرر برهان التمانع قال وهذا البرهان يسمى برهان التمانع واليه الاشارة بقوله تعالى ﴿ لو كان فيهما آلهة ﴾ الآية فان اريد بالفساد عدم التكون فتقريره ان يقال لو تعدد الاله لم يتكون السماء والارض لان تكوينهما اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل باطل اما الاول فلان من شان الاله كمال القدرة واما الاخيران فلما مر من التوارد والرجحان من غير مرجح وان اريد بالفساد الخروج عماهى عليه من النظام فتقريره انه لو تعدد الاله لكان بينهما التنازع والتغالب وتميز صنع كل منهما عن الآخر بحكم اللزوم العادى فلم يحصل بين اجزاء العالم

ابى هاشم الجبائى تشنيعا بليغا حتى نسبه الى الكفر بقدحه فى دلالة الآية قطعا على هذا المدعى وحقق ابن الهمام ان الملازمة العادية قطعية بما حاصله اما اولا فلان الله تعالى اخبر بلزوم الفساد على تقدير التعدد على وجه التأكيد وذلك كاف للمؤمن المتدين بالاسلام بل لغيره لقوة المعجزة القاهرة واما ثانيا فلان العادة المستمرة التى لم يعهد اختلالها قط فى ملكين مقتدرين فى مدينة واحدة اصلا كما قال الله تعالى ولعلا بعضهم على بعض قاضية بطلب كل الانفراد بالملك والعلو على الآخر وهذا امر اذا تؤمل لاتكاد النفس تخطر نقيضه اصلا والعلوم العادية كالعلم بحال الغيبة عن جهل عندنا وحجرا انه حجر الان داخلة فى مسمى العلم المأخوذ فيه عدم احتمال النقيض ولا يعتبر فيها استحالة النقيض عقلا كما فى الامور الحسية حيث يحصل فيها القطع وان لم يستحل نقيضها وانما غالط من قال انها اقناعية لذهوله عن عدم اعتبار استحالة النقيض فى مفهوم العلم القطعى

هذا الالتيام الذى باعتباره صار الكل بمنزلة شخص واحد ويختل امر الانتظام الذى فيه بقاء الانواع وترتب الآثار انتهى وذلك القدح بان يقال تعدد الاله لايستلزم التمانع بالفعل بطريق ارادة كل منهما وجود العالم بالاستقلال من غير مدخلية قدرة الآخر بل امكان ذلك التمانع والامكان لايستلزم الوقوع فيجوز ان لايقع بينهما ذلك التمانع بل يتفقان على ايجادها بالاشتراك او يفوض احدهما الى الآخر كما اشار اليه المولى الخيالى ثم اورد عليه ذلك المولى بان الملازمة قطعية مع حمل الفساد على عدم التكون حيث قال والتحقيق فى هذا المقام انه ان حمل الآية الكريمة على نفى تعدد الصانع مطلقا فهى حجة اقناعية لكن الظاهر فى الآية نفى تعدد الصانع المؤثر فى السماء والارض حيث قال الله تعالى ﴿ لوكان فيهما ﴾ اذ ليس المراد التمكن فيهما فالحق ان الملازمة قطعية اذ التوارد باطل فتأثيرها اما على سبيل الاجتماع او التوزيع فيلزم انعدام الكل او البعض عند عدم كون احدهما صانعا لانه جزء علة او علة تامة فيفسد العالم اى لايوجد هذا المحسوس كلا او بعضا ويمكن ان يوجه الملازمة بحيث تكون قطعية على الاطلاق وهو ان يقال لو تعدد الاله لم يكن العالم ممكنا فضلا عن الوجود والا لامكن التمانع بينهما المستلزم للمحال لان امكان التمانع لازم لمجموع امرين من التعدد وامكان شئ من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم ان لايمكن شئ من الاشياء حتى لايمكن التمانع المستلزم للمحال انتهى فما قيل على الاول يجوز ان لايعدم كون احدهما صانعا بالفعل فلا يلزم انعدام الكل او البعض وان اريد انه يلزم انعدام الكل او البعض بالامكان فبطلان اللازم ممنوع وهم اذ على تقدير عدم كون احدهما صانعا مؤثرا فيهما يلزم خلاف المفروض وهو كونهما صانعين مؤثرين فيهما وذلك مصرح به فى كلامه وان غفل عنه ذلك القائل وانما يتوجه ذلك اذا عم الاله من الصانع المؤثر فيهما بالفعل وغير المؤثر نعم يرد عليه ابحاث * الاول يتوجه عليه ماذكره بعد العلاوة ايضا من ان امكان التمانع لايستلزم وقوعه فيجوز ان لايقع ابدا فلا يلزم عدم كون احدهما صانعا وان بنى على تسليم العلامة او لالم يكن تحقيقا * الثانى لو سلم ان التمانع واقع فايقع فى بعض المصنوعات لافى كلها فحينئذ لانسلم انه اذا لم يكن هناك احدهما صانعا عند التمانع يلزم ان لايوجد هذا العلم المحسوس لجواز ان يكون هناك الهان احدهما مؤثر فى السماء من غير تمانع والآخر مؤثر فى الارض من غير تمانع فتمانعا فى الفلك العاشر والعنصر الخامس فلم يكن المؤثر فى السماء صانعا للفلك العاشر والمؤثر فى الارض صانعا للعنصر الخامس ولم يلزم خلاف المفروض لانهما صانعان مؤثران بالفعل فيهما * الثالث لو سلم ان امكان التمانع فى كل مصنوع يستلزمه التمانع بالفعل فغاية مايستلزمه التمانع هو احد المحالين اما اجتماع الضدين المرادين او اجتماع النقيضين اعنى عدم كون احدهما او كليهما صانعا مع كونهما صانعين فليكن

اللازم هوالاول دون الثانى اذليس احد المحالين اولى باللزوم ولوسلم فليس عدم كون احدهما اوكليهما صانعا لازما وحده بل مع كونهما صانعين فى ضمن لزوم اجتماع النقيضين فيجوز ان يوجد العالم باعتبار كونهما صانعين فى ضمنه وما قيل مراده لو وجد صانعان مؤثران فيهما على سبيل الاجتماع اوالتوزيع لامكن التمانع ضرورة كون كل منهما صانعا تام القدرة لكن امكان التمانع محال لاستلزامه المحال فلايكون احدهما صانعا واذا لم يكن احدهما صانعا يلزم انعدام كل من السماء والارض وعدم وجوده ان كان التأثير على سبيل الاجتماع ضرورة ان انعدام جزء العلة التامة يوجب انعدام العلة التامة وانعدام البعض ان كان على سبيل التوزيع لانتفاء علته التامة ففاسد لان المستلزم لعدم كون احدهما صانعا حينئذ هواستحالة التمانع لاامكانه المصرح به فى كلام العلامة وهو الظاهر من كلامه ايضا فان الظاهر ان مراده انه بعداستلزامه امكان التمانع عدم كون احدهما صانعا فانما لايكون الملازمة قطعية اذا عم الاله من الصانع المؤثر فيهما لااذاخص به على انه بمجرد استثناء نقيض التالى اعنى قوله لكن امكان التمانع محال ثبت اصل المطلوب اعنى نفى تعدد الاله القادر على الكمال وهوالذى اشار اليه العلامة فجعله بعد الاثبات دليلا للملازمة دليله فاسد مستلزم للمصادرة على المطلوب * الرابع ان امكان التمانع ان لم يستلزم التمانع بالفعل فى كل مصنوع فلايتم ماذكره من التحقيق وان استلزم فيتم ماذكره العلامة فى التقرير الاول ايضا بان يقال لو وجد الهان قادران على الكمال لامكن التمانع بينهما فى كل مصنوع وكلما امكن لزم التمانع بالفعل بطريق ارادة الايجاد بالاستقلال وكلما لزم التمانع لم يوجد مصنوع اصلا فانه لو وجد على تقدير التمانع المذكور اللازم للتعدد فامابمجموع القدرتين فيلزم عجزهما او بكل منهما فيلزم التوارد اوباحدهما فيلزم الرجحان من غير مرجح لاستواء نسبة كل ممكن الى قدرة كل من الالهين والكل محال ضرورة وايضا يصح ذلك التقرير على قياس ماذكره فى التوجيه الثانى بان يقال لو تعدد الاله القادر على الكمال لم يكن مصنوع فضلا عن الوجود والالامكن بينهما تمانع بارادة كل منهما الاستقلال فى ايجاده لعين ماذكره فى ذلك التوجيه لكن امكان التمانع المذكور محال كما قررنا * الخامس ان التوحيد فى حصر مطلق الخالقية لاخالقية السماء والارض فقط والظاهر من الآية هوالاول بل نفى تعدد مطلق الاله وماذكره من ان ليس المراد التمكن فيهما مختل لان المراد تمكن الالهة التى اتخذوها من الارض كما دل عليه ماقبل الآية حيث قال الله تعالى ﴿ام اتخذوا آلهة من الارض هم ينشرون لوكان فيهما آلهة الاالله لفسدتا﴾ ولايلزم منه تمكنه تعالى فيهما وانمايلزم ذلك لوكان قوله الاالله استثناء متصلا والى جميع ذلك اشار اليه البيضاوى حيث قال وصف بالالماتعذر الاستثناء لعدم شمول ماقبلها لمابعدها ودلالته على ملازمة الفساد لكون الالهة فيهما دونه تعالى والمراد ملازمته لكونها مطلقا اومعه تعالى انتهى فالحق ان توجيهه الثانى لقطعية

ويمكن ان يقال ان التعدد يستلزم امكان التخالف وعلى تقدير التخالف اما ان يحصل مراد احدهما اوكليهما اولايحصل

الملازمة صحيح دون الاول فاعلم هذا المقام (قوله ويمكن ان يقال ان التعدد يستلزم الى آخره) يعنى انه كما يستلزم عادة خروجهما عن النظام المشاهد كذلك يستلزم عقلا استلزاما قطعيا امكان التمانع والتخالف وان اتفقا وتلك الآية باعتبار كل استلزام حجة على التوحيد فهى باعتبار الاستلزام العادى صريحة فى الدليل الاقناعى وباعتبار الاستلزام العقلى القطعى مشيرة مع ذلك الى برهان يسمى عندهم ببرهان التمانع فهذا الجواب جواب بتحرير المراد بان ليس المراد من الدليل المشار اليه هو الدليل الاقناعى المصرح به بالنسبة الى العامة بل البرهان المشار اليه فى ضمنه بالنسبة الى الخواص من اولى الالباب فاندفع بعض الاوهام وذلك البرهان على ما فى كتب القوم بان يقال لو وجد الهان ويتصفان لامحالة بشرائط الالوهية من كمال العلم والقدرة والارادة وغيرها لامكن بينهما تمانع بان يريد احدهما كون هذا الجسم فى هذا الزمان مثلا ابيض او فى هذا المكان والآخر كونه فيه اسود اوفى مكان آخر لكون كل منهما قادرا على الكمال على كل ممكن فى كل وقت لكن امكان التمانع المذكور محال لان نفس التمانع محال وامكان المحال محال اذ لو امكن امكانه لامكن نفسه فلا يكون محالا وانما قلنا ان نفس التمانع محال اذ لو فرض وقوعه فاما ان يحصل مراد احدهما دون الآخر فيلزم عجز الآخر عن تنفيذ القدرة فى الممكن فلا يكون الها قادرا على الكمال وقد فرض انه اله قادر على الكمال وهو اجتماع النقيضين اويحصل مراد كل منهما فيلزم وقوع اجتماع الضدين وهو كون الجسم ابيض واسود اوفى مكانين مختلفين معا اولايحصل مراد شئ منهما فيلزم عجزهما وهو خلاف المفروض ايضا وايضا يلزم خلو الجسم عن الحركة والسكون فيما اذا كان التمانع فيهما وهو محال ايضا وهذا البرهان كما ترى ينفى تعدد مطلق الاله القادر على الكمال لان منشأ لزوم امكان التمانع قدرتهما على الكمال سواء كانا خالقين مؤثرين بالفعل اولم يكونا والشارح لما قصد جعله دليلا على نفى تعدد الاله الخالق بالفعل لم يكتف بلزوم العجز المنافى لكمال القدرة بل زاد فى محذور الشق الاول قوله فلا يكون خالقا وقد فرض كونه خالقا هف ولعله التفت الى ماقيل غاية لزوم العجز هو الاحتياج الى الغير فى تنفيذ القدرة وعدم سد الغير طريق الايجاد عليه والمنافى للوجوب الذاتى هو الاحتياج فى الوجود لافى الايجاد فلا يقوم هذا البرهان على نفى تعدد مطلق الواجب لجواز ان يكون ناقص القدرة بخلاف ما اذا اقيم على نفى تعدد الاله الخالق بالفعل اذ يلزم حينئذ خلاف المفروض المستلزم لاجتماع النقيضين فى الشق الاول والثالث كونهما خالقين وغير خالقين واجيب عن ذلك بان مطلق الاحتياج الى الغير سواء فى الوجود اوفى الايجاد اوفى شئ آخر مناف للوجوب الذاتى بالاجماع القطعى وماقيل انما يتم الجواب

يختلفا لان التعدد يستلزم جواز الاختلاف وهذا الجواز كان فى اثبات المطلوب من غير حاجة الى ابطال جواز الاتفاق فانا نقول على تقدير الاختلاف اما ان يحصل مراد احدهما الخ قال السيد الشريف قدس سره فى حاشية شرح حكمة العين لاخفاء فى امكان ارادة احدهما حركة زيد فى وقت معين فلا يخلو اما ان يمكن للآخر ارادة سكونه فى ذلك الوقت اولا والثانى يوجب عجزه اذ لا مانع له عن ذلك الا الارادة الاولى ضرورة انه ممكن فى نفسه وعلى الاول يلزم امكان اختلاف الارادة فان وقع لزم وقوع احد الامرين وهو اما اجتماع المتنافيين اوالعجز والالزم امكان احدهما وهو محال وامكان المحال محال انتهى اورد عليه انه ان اراد بقوله يمكن للآخر ارادة سكونه فى ذلك الوقت انه يمكن له ارادة السكون فى وقت ارادة الاول حركته من غير اشتراط ارادة الحركة وهو معنى العرفية فهو مسلم لكن لايلزم منه اجتماع الارادتين لجواز ان يزول ارادة الحركة عن الواجب الاول عند ارادة الثانى سكونه وان اراد ان يمكن ارادة (على)

شئ منهما والكل محال اما الاول فلاستلزامه كون الآخر عاجزا فلا يكون خالقا وقد فرض انه خالق هذا خلف واما الثانى فلاستلزامه اجتماع النقيضين واما الثالث

على مذهب من يقول بحجية الاجماع مدفوع بان ليس المراد من الاجماع هنا اجماع المجتهدين على حكم فرعى لاطريق الى العلم به سوى الدليل السمعى وهو المختلف فى حجيته بل المراد اجماع جميع العقلاء على ان واجب الوجود منزه عن جميع سمات النقص وقد مر منه الاشارة ولاشبهة فى ان اجماعهم على مقتضى عقولهم يفيد علما قطعيا ألا يرى انه لادليل لنا على ان قدرته تعالى شاملة لساحة الامكان الذاتى بحيث لاتقف عند حد سوى وجوب الوجود المجمع على كونه معدن كل كمال ممكن بحيث لم يبق فى القوة كمال متوقع اصلا ثم انه غير الضدين فى دليلهم الى النقيضين لان استحالة اجتماع الضدين لاجل استلزامه اجتماع النقيضين ولان ارتفاع الضدين غير محال فى جميع الصور بخلاف ارتفاع النقيضين واقول لما اخرج البرهان عن مجراه الطبيعى اخل به من وجوه * امااولا فلان التعرض بقيد الخلق مما لادخل له فى لزوم امكان التمانع لما اشرنا من ان منشأ اللزوم كمال قدرتهما فان استلزم وجوب الوجود كمال القدرة فالبرهان كماينفى تعدد الاله الخالق ينفى تعدد مطلق الواجب والا فلاينفى تعدد الخالق ايضا لجواز ان يكون هناك خالقان متفاوتان فى القدرة لم يتمانعا لعدم امكان التمانع بين القوى والضعيف * واما ثانيا فلانهما اذا تمانعا فى وجود ممكن وعدمه ولم يحصل مراد من اراد العدم فلانسلم انه يلزمه ان لايكون خالقا بارادة اخرى متعلقة بممكن آخر لان الخلق لايكون بارادة العدم بل بارادة الوجود ولايلزم من العجز فى احدى الارادتين بالعجز فى الارادة الاخرى اذ بعد مالم يكن نفس العجز فسادا نقول يجوز ان يكون هناك خالقان على سبيل التوزيع تمانعا فى وجود ماوجده كل منهما فلم يحصل فى كل من التمانعين مراد من اراد العدم وحصل مراد من اراد الوجود فيهما * فان قلت بل المراد من التمانع الممكن هو ان يريد احدهما وجود ممكن فى وقت ما والآخر نقيضه اعنى عدم وجود شئ من الممكنات ابدا فان حصل مراد من اراد الوجود فلا يكون من اراد العدم خالقا اذ لايصح له مع هذه الارادة ارادة وجود شئ فى الجملة وان حصل مراد من اراد العدم فلايكون من اراد الوجود خالقا * قلت اذا لم يصح له مع هذه الارادة ارادة وجود شئ لم يصح فرضه خالقا ايضا لامتناع الخلق بدون ارادة الوجود على انا نقول

الآخر سكونه بشرط ارادة الاول حركته وهو معنى المشروط نختار ان لا يمكن للآخر ذلك قوله وهو يوجب عجزه قلنا ممنوع وانما يلزم عجزه لو كان عدم الحركة اعنى السكون ممكنا حينئذ وليس كذلك فان وجود الحركة بشرط ارادة احد الواجبين لها واجب وعدمها اعنى السكون ممتنع وذلك مثل ان يقال هل يجوز تعلق ارادة الواجب بعدم زيد بشرط ﴿١٣١﴾ وجوده بل بشرط ارادة وجوده ام لا فان امكن يلزم امكان اجتماع النقيضين والا يلزم العجز فينتقض الدليل اى ينتقض على تقدير التوحيد ايضا نعم فى وقت وجود زيد يجوز تعلق الارادة بعدمه بان يزول ويتحقق العدم بدله كسكون الاصابع للكاتب وقت الكتابة انتهى اقول لايخفى ان عدم امكان ارادة الآخر سكونه بواسطة كون الحركة واجبة بارادة الاول يوجب عجز الآخر قطعا اذ المانع حينئذ من ارادته السكون كون السكون ممتنعا بسبب تعلق ارادة الاول بالحركة فعدم امكان ارادة الآخر السكون انما نشأ من الاول وتعلق ارادته بالحركة ولانعنى بالعجز سوى هذا نعم لو كان امتناع السكون بنفسه لم يكن عدم امكان ارادته اياه عجزا له وبما ذكرنا اشار اليه قدس سره بقوله اذلا مانع له عن ذلك الا الارادة الاولى ضرورة انه ممكن فى نفسه وايضا الكلام فى امكان تعلق ارادة الثانى بالسكون آن ارادة الاول الحركة لا بعده حتى يقال ان يمتنع السكون بسبب ارادة الحركة بل يكون كل من التعلقين بالممكن وما جعله نظيرا لذلك لايصلح نظيرا لان ارادة الواجب احد الطرفين تخصيص له فى وقت بالوقوع دون الآخر فلايتصور ارادتهما معا لان هاتين الارادتين متضادان بالنسبة الى مريد واحد فلايجتمعان بخلافهما من مريدين على مالايخفى وصرح به بعض المحققين

فلاستلزامه ارتفاع النقيضين فان منع استلزامه امكان التخالف لجواز ان يكونا متوافقين في الارادة بحيث يستحيل اختلافهما اما لان مقتضاها ايجاد الخير اوماهو

---

امالان تصح له مع هذه الارادة ارادة وجود شيء فيجوز ان يكون خالقا باعتبار الارادة الثانية او لا تصح فلا نسلم انه لو وجد صانعان في الجملة يلزم امكان ذلك التمانع ولا مخلص الابان يحمل التمانع على هذا والخالق في كلامه بمعنى نافذ التقدير والارادة في الكائنات موجودات كانت اوعدمات كعدم الايمان من الكافر ويؤيده ماسيأتي من المصنف من ان الكفر والمعاصي بخلقه تعالى وارادته فاذا لم يحصل مراد من اراد جانب العدم يلزم ان لايكون خالقا نافذ التقدير والارادة وفيه مافيه * واما ثالثا فلانا لا نسلم انه اذا لم يحصل مراد من اراد الوجود يلزم ان يكون عاجزا وانما يلزم ذلك لوكان نسبة الممكن الى طرفي الوجود والعدم سواء وذلك ممنوع كيف وقد ذهب كثير من الحكماء الى ان العدم اولى بالممكن فيجوز ان يكون عدم حصول مراد من اراد الوجود لرجحان جانب العدم لالقصور في القدرة حتى لو تعلقت الارادتان بالعكس انعكس الامر في حصول المراد وان بني على بطلان الاولوية الذاتية الممكن باحد الجانبين فيتجه عليه ان ادلة بطلانها منظور فيها كما سبق اليه الاشارة ولتخليص البرهان عن هذه الورطة جعلوا التمانع الممكن بين الضدين الوجوديين لابين النقيضين وان غفل عنه الشارح (**قوله** فان منع استلزامه امكان التخالف الى آخره) بأن يقال لانسلم انه لو تعدد الاله الخالق يلزم امكان التمانع لجواز ان يجب اتفاقهما اما باقتضاء ذاتهما ايجاد الخير او ايجاد ماغلب فيه الخير واما باقتضاء ذاتهما الاتفاق دائما ولقائل ان يقول هذه الاسانيد كلها باطلة اما الاولان فلأنهما يستلزمان عدم اقتدار شيء منهما على بعض الممكنات وهو الذي تساوى فيه الخير والشر اوالخير فيه مغلوب اولا خير فيه وايضا نفرض التمانع فيما كان فيه الخير والشر متساويين مع انهما مبنيان على كون ارادة الواجب تابعة للمصالح وهو باطل عند الاشاعرة والى الكل اشار شارح المقاصد وان زعم المانع جواز امتناع ماعدا ماتمحض فيه الخير اوغلب فنقول لزوم الشر لاحد جانبي الفعل عقلا مخالف للمذهب فأن ترتب الخير والشر للعباد بايجاد الواجب عادة والقادر على كل ممكن قادر على كل من طرف الفعل والترك من غير ترتب شر على كل منهما بل قادر على كون المنافع تابعة للجانب الذي يختاره واما الثالث فلانه يستلزم فيما اراد احدهما احد الطرفين عجز الآخر عما هو ممكن في نفسه اعني ارادة الطرف الآخر وتأثير قدرته فيه لايقال ان اريد انه ممكن ذاتي فمسلم لكن الممكن الذاتي يجوز ان يكون ممتنعا بالغير وهو ارادة احدهما الطرف الاول وليس عدم تعلق القدرة بالممتنع بالغير عجزا والا لكان الاله الواحد ايضا عاجزا اذلايبقى قادرا على ايجاد ماأوجده لامتناع تحصيل الحاصل وكذا لايتعلق قدرته بايجاد مايقتضيه ذاته

الغالب فيه الخير واما لان ذاتيهما يقتضى الاتفاق فالجواب انه لايخلو اما ان يكون قدرة كل واحد منهما وارادته كافية فى وجود العالم اولا شئ منهما كاف اواحدهما كاف

---

من الصفات ولاباعدامهما وان اريد انه ممكن وقوعى لاامتناع فيه لابالذات ولا بالغير فممنوع كيف وعلى تقدير اقتضاء ذاتيهما ذلك الاتفاق يكون تعلق ارادة احدهما باحد الطرفين محيلا للطرف الآخر لانا نقول نفرض تعلق الارادتين معا بحيث لاتقدم لتعلق احديهما على تعلق الاخرى فيكون تعلق كل من الارادتين بالممكن الصرف فلو وجب الاتفاق لزم العجز عن هذا الممكن الصرف فلايكون الها قادرا على الكمال بخلاف عدم تعلق القدرة بعدما كان ممتنعا بالغير باقتضاء علته التامة اوباقتضاء ذات الواجب فان الصادر عن الذات بالايجاب متقدم على الصادر بواسطة الارادة والاختيار وبهذا الجواب دفعوا النقض المتوجه على برهان التمانع بجريانه فى عدم الوهية الواحد بأن يقال لو فرض تعلق ارادته باعدام ماوجبه ذاته من الصفات فاما ان يحصل كل من مقتضى الذات والارادة وانه محال اولايحصل شئ منهما وهو ارتفاع النقيضين اولايحصل احدهما فيلزم العجز او تخلف المعلول عن علته التامة وكذا الكلام فيما فرض تعلق ارادته باعدام المعلول مع وجود علته التامة اوبايجاد الموجود ولايتوجه عليه انه يجوز ان يكون فرض تعلق الارادتين معا فرض محال لانانقول بعد استواء نسبة كل الى كل ممكن فى كل وقت يكون تقدم تعلق احدى الارادتين على تعلق الاخرى رجحانا من غير مرجح ففرض المحال فرض التقدم فلاحاجة الى فرض المعية وهو المراد بما ذكره الشريف المحقق فى حواشى شرح حكمة العين حيث قال لاخفاء فى امكان ارادة احدهما حركة زيد فى وقت معين فلايخلو اما ان يكون للآخر ارادة سكونه فى ذلك الوقت اولا والثانى يوجب عجزه اذلامانع عن ذلك الا الارادة الاولى ضرورة انه ممكن فى نفسه وعلى الاول يلزم امكان اختلاف الارادة فان وقع لزم وقوع احد الامرين اما اجتماع المتنافيين اوالعجز والالزم امكان احدهما وامكان المحال محال انتهى وعليه يبتنى ماذكره العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد حيث قال فان قيل ماذكرتم لازم فى الواحد اذا اوجد المقدور فانه لايبقى قادرا عليه ضرورة امتناع ايجاد الموجود فيلزم ان لايصلح للالوهية قلنا عدم القدرة بناء على تنفيذ القدرة ليس عجزا بل كمالا للقدرة بخلاف عدم القدرة بناء على سد الغير طريق القدرة عليه فانه عجز بتعجيز الغير اياه انتهى يعنى عجز عن الممكن بالنسبة اليه وهو ظاهر فماقيل يلزم على هذا ان يكون الواجب قادرا على اعدام المعلول مع وجود علته دفعا للعجز وهذا يستلزم جواز تخلف المعلول عن علته التامة وهو خلاف تقرير القوم وهم ( **قوله** فالجواب انه لايخلو الى آخره ) جواب عن المنع المذكور اما بتغيير الدليل المشار اليه الممنوع الى الدليل المصرح به فى الآية لكن

---

( قوله فالجواب انه لايخلو ان يكون قدرة كل واحد منهما وارادته الخ) هذا اذا اريد بفسادها فى الآية عدم تكونهما على ما اشار اليه رحمه الله بقوله فى وجود العالم فحاصل الدليل المشار اليه بهذه الآية هو انه لو تعدد الآلهة ووجد الهان مستجمعان لشرائط الالهية قادران على الكمال على خلق العالم لم يتكون ولم يوجد العالم لانه لو وجد فلايخلو من ان يكون وجوده بقدرة كل منهما وارادته استقلالا او بقدرة واحد منهما وارادته استقلالا او بمجموع القدرتين والارادتين وعلى الاول يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد وعلى الثانى يلزم عدم كون احدهما الها وعلى الثالث يلزم كون كل منهما عاجزا عن الايجاد والخلق وبما قررنا ظهر انه لا وجه لما قيل ان هذا الجواب دليل آخر واما تنزيل الآية الى هذا الدليل فيأبى عنه قوله لفسدتا لان اللازم على هذا التقدير اماتوارد العلتين المستقلين على معلول واحد او عجز الواجبين عن التأثير بالاستقلال او عدم خالقية احدهما وفى شئ منها لايلزم فسادها بخلاف التقدير الاول فانه يلزم فيه على التقدير الثانى والثالث فسادها انتهى

فقط وعلى الاول يلزم اجتماع المؤثرين التامين على معلول واحد وهو محال وعلى الثاني يلزم عجزها لانهما لايمكن لهما التأثير الا باشتراك الآخر وعلى الثالث لايكون الآخر

---

يحمل الفساد على عدم التكون بان يقال لو وجد الهان قادران على الكمال صانعان للعالم بالفعل لم يوجد مصنوع فضلا عن العالم اذلو وجد شئ على تقدير التعدد فالعلة التامة لوجوده اماقدرة كل منهما مع ارادته فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي وهو محال كما تقرر في محله اوقدرة احدهما مع ارادته فلايكون الآخر خالقا او مجموع القدرتين مع ارادتهما فيلزم عجزها عن الخلق والايجاد كما قيل واما بتغييره الى الدليل المشار اليه الآخر بان يقال لو تعدد الاله الصانع للعالم لزم ان يكون وجود العالم مستندا اما الى كل من القدرتين اواحديهما او مجموعهما والكل محال كماقيل واما بطريق ابطال السند الذي هو جواز الاتفاق المستفاد من سند المانع الاخص وهو وجوب الاتفاق بان يقال لو جاز اتفاق الصانعين على ايجاد موجود لزم احد المفاسد لان العلة التامة لوجود ذلك الموجود اما كل من القدرتين اواحديهما او مجموعهما والكل محال كماقيل وماقيل على الثالث من ان غاية ابطال السند بذلك الدليل استحالة الاتفاق وهي لاتستلزم الممنوع الذي هو لزوم امكان التخالف لجواز ان يكون التخالف محالا ايضا فاسد لانه اذا استحال كل من الاتفاق و التخالف لم يكن شئ منهما قادرا على شئ من جانبي الفعل والترك كالجمادات التي ليس من شانها الاتفاق ولا الاختلاف في فعل اختياري لعدم كونها فاعلة بالقدرة والارادة وذلك في الفاعل المختار قطعي الفساد نعم يتوجه على الشارح على تقدير ان ماذكره في هذا الجواب انما ينفي جواز اتفاقهما واشتراكهما في ايجاد مخلوق واحد لا في ايجاد مطلق المخلوقات ولو بطريق التوزيع كما زعمه المعتزلة الزاعمون بخلق العباد افعالهم وخلق الواجب تعالى ماعداها وكازعمه الثنوية والمجوس بأن خالق الخير النور اويزدان وخالق الشر الظلمة اواهرمن اذلقائل ان يختار الشق الثالث ويقول على تقدير اتفاقهما على ايجاد المصنوعات بالاشتراك التوزيعي يكون قدرة كل منهما مع ارادته علة تامة لوجود ما اوجده ولايكون وجوده بكل من القدرتين ولا بمجموعهما بل بقدرة احدهما الذي هو موجده ولايكون واحد منهما خالقا لما اوجده الآخر فان اراد ان كون عدم الآخر خالقا خلاف المفروض لانه فرض خالقا لكل موجود فذلك خلاف الواقع في الصورة المذكورة بل انما فرض خالقا لبعض المخلوقات وان اراد ان عدم كون الآخر خالقا لشئ من المخلوقات خلاف المفروض فسلم لكنه لم يلزم مما سبق بل اللازم عدم كونه خالقا فيما اتحد متعلق الارادتين والقدرتين وان اراد ان عدم كونه خالقا ولو لبعض المخلوقات نقص لايليق بشان الاله كما يظهر من الاقتباس فهو اول المسئلة فالصواب ههنا ايضا مافعله القوم وهو ان يبين اولا لزوم امكان التمانع للتعدد بابطال وجوب

(الاتفاق)

خالقا فلا يكون الها افمن يخلق كمن لايخلق لايقال انما يلزم العجز اذا انتفى القدرة على الايجاد بالاستقلال اما اذا كان كل منهما قادرا على الايجاد بالاستقلال ويمكن

---

الاتفاق المذكور باسانيد المنع المذكور بما ذكرنا على وفق مرادهم ثم بين عدم تعدد مطلق الواجب القادر على الكمال سواء كان خالقا بالفعل اولا بالبرهانين اللذين ذكروهما قال المصنف فى المواقف واما المتكلمون فقالوا يمتنع وجود الهين جامعين لشرائط الالوهية لوجهين * الاول انه لو وجد الهان قادران على الكمال لكان نسبة المقدورات اليهما سواء اذ المقتضى للقدرة ذاتهما ومصحح المقدورية هو الامكان فيستوى النسبة فاذا يلزم وقوع هذا المقدور المعين اما بهما وانه محال لما بينا من امتناع مقدور بين قادرين واما بأحدهما ويلزم الترجيح بلا مرجح قال الشريف فلو تعدد الاله لم يوجد شئ من الممكنات لاستلزامه احد المحالين اما وقوع مقدور بين قادرين واما الترجيح بلا مرجح الثانى برهان التمانع الذى مر تقريره انتهى اقول ارادوا بوقوع المقدور بهما وقوعه بكل من القدرتين وهو الممتنع المقدور بين قادرين ولم يتعرضوا بوقوعه بمجموعهما لان للتمانع عندهم معنيين * احدهما ارادة احد القادرين وجود المقدور والآخر عدمه وهو المراد بالتمانع فى البرهان المشهور ببرهان التمانع كماسبق تقريره * وثانيهما ارادة كل منهما ايجاده بالاستقلال من غير مدخلية قدرة الآخر فيه وهو التمانع الذى اعتبروه فى امتناع مقدور بين قادرين وهذا البرهان مبنى عليه ووقوعه بمجموع القدرتين مع ارادة كل منهما الاستقلال فيه يوجب عجزهما لتخلف مراد كل منهما عن ارادته فلايكونان الهين قادرين على الكمال فعلى تقدير كونهما الهين قادرين على الكمال يلزم احد المحالين اللذين ذكروهما وحاصل هذا البرهان انه لو وجد الهان قادران على الكمال لامكن بينهما تمانع بالمعنى الثانى ايضا واللازم باطل اذ لو تمانعا واراد كل منهما الايجاد بالاستقلال يلزم اما ان لايقع مصنوع اصلا او يقع بقدرة كل منهما او باحديهما والكل باطل فظهر انه على تقدير التعدد لو وجد مصنوع لزم امكان احد هذين المحالين اما امكان التوارد واما امكان الرجحان من غير مرجح والكل محال وبهذا الاعتبار اشار العلامة التفتازانى والشريف المحقق الى ان الملازمة فى الآية يمكن ان تكون قطعية بناء على هذا البرهان مع حمل الفساد على عدم التكون وان لم تكن قطعية بناء على برهان التمانع على عكس مازعمه بعضهم ههنا هكذا يجب ان يحقق هذا المطلب الجليل لاكما زعمه الشارح لايقال لعل مراده ذلك لانا نقول يأباه قوله لانا نقول تعلق ارادة كل منهما الى آخره ويأباه تقييد الاله بالخالق مع انك ستعرف اختلال مايذكره فى اتمام البرهان ( **قوله** لا يقال انما يلزم العجز اذا انتفى القدرة الخ ) يعنى لانسلم انه على الثانى اى على تقدير عدم كفاية شئ من القدرتين مع

ان يتفقا على الايجاد بالاشتراك فلا يلزم العجز كما ان القادرين على حمل خشبة بالانفراد
قد يشتركان فى حملها وذلك لايستلزم عجزهما لان ارادتهما تعلقت بالاشتراك وانمايلزم
العجز لو اراد الاستقلال ولم يحصل لانا نقول تعلق ارادة كل واحد منهما ان كان
كافيا لزم المحذور الاول وان لم يكن كافيا لزم المحذور الثانى والملازمتان بديهيتان

---

الارادة يلزم عجزهما لجواز ان يكون عدم كفاية القدرة مع الارادة لكون تلك
الارادة ارادة الايجاد بالاشتراك لاارادة الايجاب بالاستقلال ليلزم العجز فان
القدرة انما تؤثر على وفق الارادة فكما ان الارادة اذا تعلقت فى الازل
بوجود العالم فيما لايزال فلاتؤثر القدرة الا فى وجوده اللايزالى فكذا اذا تعلقت
بوجوده بالاستقلال او بالاشتراك فيتصور فى تأثير القدرة وتعلق الارادة زيادة
ونقصان فليكن عدم الكفاية ههنا للتنقيص التابع لارادة الاشتراك وهو لاينافى
الاقتدار على الايجاد بالاستقلال ليلزم عجزهما ولم يورد المنع على لزوم المحذور فى
الشق الاول لان كون قدرة كل مع ارادته كافية فى وجود العالم لكونه حكما
ايجابيالايتصور الا بان يكون الكل علة تامة مستقلة بالتأثير بخلاف سلب الكفاية نعم
لواسندالكفاية فى الشق الاول الى مجرد القدرة لامكن ايراد المنع هنا على الملازمة
الاولى اوعلى كل من الملازمتين بأن يقال انما يلزم اجتماع المؤثرين التامين على معلول
واحد ان اراد كل منهما الايجاد بالاستقلال لكن يجوز ان يريد كل منهما الايجاد
بالاشتراك وايضا انمايلزم العجز لوانتفى القدرة على الايجاد بالاستقلال الى آخره
لكن فرق بين اسناد الكفاية الى مجرد القدرة وبين اسناده الى مجموع القدرة
والارادة واماتعرضه فى الجواب للملازمة الاولى فهو للتنبيه على ان الملازمة الثانية
كالاولى فى البداهة وعدم قبول المنع لالاجل انه اورد فى السؤال المنع على كل
من الملازمتين فلا اضطراب فى كلامه كما توهموا ( **قوله** لانا نقول تعلق ارادة كل
الى آخره ) ترك القدرة ههنا لانها تابعة للارادة فى التأثير واراد بالارادة ارادة
الايجاد بالاستقلال فهو اثبات للملازمة الممنوعة بتحرير المراد بأن يقال المراد بالارادة
فى جميع الشقوق الثلثة ارادة الايجاد بالاستقلال فعلى هذا ان كان ارادة كل منهما
كافيا فى وجود العالم المراد موجبا لتأثير كل من القدرتين بالاستقلال لزم اجتماع
المؤثرين التامين وان لم يكن شئ من الارادتين كافيا فيه بل الكافى مجموعهما يلزم
عجزهما لتخلف مراد كل منهما عن ارادته وهاتان الملازمتان بينتان لاتقبلان المنع
ولما توجه عليه ان يقال على هذا التحرير يندفع المنع عن تلك الملازمة لكن يتوجه
على الدليل ان الترديد بين الشقوق الثلثة غير حاصر اذبقى هناك احتمال رابع جوزه
المانع وهواحتمال ارادتهما الايجاد بالاشتراك وتأثير قدرتهما على وفق ارادتهما
اجاب عنه بقوله وما اوردتم فى سند المنع الخ فكأنه قال واما احتمال ارادتهما
الايجاد بالاشتراك فهو باطل لان ارادة الاشتراك فى حمل الخشبة من الحاملين

---

( قوله وانما يلزم العجز لو اراد الاستقلال ولم يحصل ) اى وانما يلزم عجز كل منهما لو اراد كل
منهما الاستقلال والتفرد
فى ايجاد العالم ولم يحصل
واما لوكان كل منهماقادرا
على الايجاد بالاستقلال
لكن لم يرد واحد منهما
الاستقلال والتفرد بل
اراد كل منهما الاشتراك
مع الآخر فى ايجاد فلايلزم
العجز كما فى المثال المذكور
وبما قررنا ظهر انه لاحاجة
لما قيل ان المراد من قوله
لو اراد الاستقلال انه لو
اراد الشئ بالاستقلال لانه
فرق بين ارادة الاستقلال
وارادة الشئ بالاستقلال
انتهى والذى يدل على
كون المراد ما قررنا
لاما قيل قوله رحمه الله
سابقا لان ارادتهما تعلقت
بالاشتراك ( قوله لانا نقول
تعلق ارادة كل واحد منهما
ان كان كافيا الخ ) يعنى ان
تعلق ارادتهما بالاشتراك
لا يتأتى الا بتعلق ارادة
كل منهما بوجود العالم
فتعلق ارادة كل منهما
بوجوده ان كان كافيا فى
حصول وجوده لزم اجتماع
المؤثرين التامين هما تعلقا
الارادتين على معلول
واحد هو وجود العالم
وان لم يكن كافيا لزم عجزهما
او عجز احدهما لانهما لايمكن
لهما اولاحدهما التأثير فى وجود العالم وايجاده الا باشتراك الآخر

(لامكان)

لاتقبلان المنع وما اوردتم من المثال فى سند المنع لايصلح للسندية اذ فى هذه الصورة ينقص كل واحد منهما من الميل الذى يستقل فى الحمل به قدر ماتم بالميل الصادر من الآخر حتى ينتقل الخشبة بمجموع الميلين وليس واحد منهما بهذا القدر الميل فاعلامستقلا وفى مبحثنا هذا

لامكان الزيادة والنقصان فى تأثير قدرتيهما ولمالم تتصور الزيادة والنقصان فى تأثير قدرة الواجب لاختصاصهما بالاجسام والجسمانيات القابلة للانقسام لم يمكن تعلق ارادة الواجب بالايجاد بالاشتراك والالزم تخلف المراد عن الارادة فماذكرتم فى سندالمنع اى فى تنويره اذالسند بمعنى مايذكر لتقوية المنع شامل للتنوير لايفيد تجويز العقل ذلك الاشتراك فى ارادة الواجب لانه قياس مع الفارق البين وحاصل كلامه لوجاز منهما ارادة الايجاد بالاشتراك لزم الزيادة والنقصان فى تأثير قدرة الواجب فيلزم ان يكون الواجب جسما وقدرته جسمانية تنقسم باعتبار محلها هذا وفيه نظر لان تعلق الارادة بفعل بالاشتراك من جملة الممكنات كاصدر من الحاملين فيلزم ان يكون مقدورا للواجب ولذا ذهب الاستاذ الى ان افعال العباد واقعة بمجموع القدرتين فى اصل الفعل وما ذكره من لزوم الجسمية والجسمانية ظاهر المنع فلاينبغى الاكتفاء بامثاله فى هذا المطلب الجليل فما ذكره من الوجه المتين ضعيف جدا ( **قوله** اذ فى هذه الصورة ينقص كل واحدمنهما الى آخره ) الميل مبدأ الحركة الذاتية طبيعية كانت اوقسرية اوارادية ولاميل فى الحركة العرضية كحركة جالس السفينة بحركتها فان الميل فيها لافى الجالس واشاربه الى ان حركة الخشبة من موضع الى آخر عرضية بسبب الحركة الارادية للحاملين التابعة لميلهما ولكل منهما ميل فى القوة لوخرج الى الفعل لاستقل به فى الحمل لكنهما قسما ذلك الميل بينهما الى قسمين فاخرج احدهما من القوة الى الفعل احد القسمين والآخر القسم الآخر فكان تنقيص كل منهما عن ذلك الميل بقدر مااخرجه الآخر من القوة الى الفعل والزيادة والنقصان فى الميل الخارج الى الفعل تابعان لتشديد الاعصاب واضعافها والاظهر ان يقال ينقص كل واحد منهما عن القوة التى بها يستقل فى الحمل قدر مايتممها ماصدر عن الآخر ( **قوله** وليس واحد منهما بهذا القدر من الميل فاعلا مستقلا الى آخره ) لعله اراد ان نفس عجزهما اللازم للشق الثانى ليس بمحذور بل المحذور مايستلزمه ذلك العجز من عدم كونهما خالقين مستقلين وهو خلاف المفروض الذى هو كونهما خالقين مستقلين وفيه ان الدليل على هذا انما ينفى تعدد الخالق بالاستقلال لاتعدد الخالق مطلقا ولو بالاشتراك الاجتماعى الا ان يقال لما بطل احتمال ارادتهما الايجاد بالاشتراك الاجتماعى بماذكره فى هذا الجواب بطل احتمال تعدد الخالق بالاشتراك الاجتماعى ايضا الا ان احتمال تعدد الخالق بالاشتراك التوزيعى لم يبطل بهذا الجواب ايضا فالوجه مافعله القوم كما عرفت فاتقن هذا المقام والحمد على المفضل المنعام

ليس المؤثر الا تعلق الارادة والقدرة ولا يتصور الزيادة والنقصان فى شئ منهما وهذا وجه متين من سوانح الوقت لا يبقى فيه للمنصف ريبة والله ولى التوفيق والثالث وهو حصر المعبودية فيه وهو ان لا يشرك بعبادة ربه احدا فقد دل عليه الدلائل السمعية وانعقد عليه اجماع الانبياء عليهم السلام وكلهم دعوا المكلفين اولا الى هذا التوحيد ونهوهم عن الاشراك فى العبادة قال الله تعالى اتعبدون ماتنحتون والله خلقكم وماتعملون

---

(قوله ليس المؤثر الا تعلق القدرة والارادة) المشهور عند الاشاعرة نسبة التأثير الى القدرة وعند الماتريدية الى صفة التكوين لا الى الارادة فعطف الارادة هنا على القدرة اما مبنى على جعل سبب التأثير مؤثرا مجازا او على ان يكون العطف قبل الربط ولا يلزم من كون مجموع القدرة والارادة مؤثرة كون الارادة مؤثرة ايضا او على جعل التأثير اعم من التأثير بالذات او بالواسطة والارادة مؤثرة فى تأثير القدرة المؤثرة فى المقدور ولك ان تقول التأثير المختص بالقدرة هو بمعنى الايجاد والمراد ههنا تأثير العلة التامة التى هى مجموع القدرة والارادة وهو بمعنى الايجاب وان تقول الواو بمعنى مع اى القدرة المقرونة للارادة فلا يلزم اسناد التأثير الى الارادة قطعا (قوله وكلهم دعوا المكلفين اولا الخ) اى قبل سائر التكاليف او قبل التكليف بالتوحيدين الاولين وهذا نظير ماسبق منه فى بحث النظر من ان التكليف اولا بالاقرار والانقياد لا بالايمان والكل ليس بشئ بل التكليف اولا بالايمان ولو تقليدا والتكليف بالاقرار لانه لا دليل على قبول الايمان سواه فالاله فى كلمتى الشهادة المكلف باقرارها بمعنى واجب الوجود المستجمع لشرائط الالوهية لا بمعنى المعبود بالحق فقط (قوله قال الله تعالى اتعبدون ماتنحتون الآية) الهمزة لانكار الواقع لا لانكار الوقوع اذ عبادتهم للاصنام واقعة لكنها غير لائقة ثم ان ماسبق منه من الاقتباس من قوله تعالى ولا يشرك بعبادة ربه احدا دال على ماهو المطلوب من عدم صحة تشريك احد من الموجودات وهذه الآية تدل على عدم صحة تشريك الاصنام التى نحتوا وعملوها بأيديهم ومع ذلك انما تعرض بهذه الآية بعد الاقتباس المذكور لان قوله تعالى والله خلقكم وماتعملون متضمن لدليل عدم صحة الاشراك لان المعبود يجب ان يكون نافعا او ضارا ليعبدوه لجلب نفع او دفع ضرر ولا شئ يصلح لذلك سوى الله تعالى لان ماسواه مخلوق له تعالى فان كان عبادتهم للاصنام لاجل ذوات الاخشاب فهى مخلوقة له تعالى وان كانت لاجل الصور الانسانية او الملكية او غيرها من الصور المخصوصة الحاصلة لتلك الاخشاب من نحتهم وعملهم فهى ايضا مخلوقة لله تعالى فقد ظهر ان كلمة ما فى قوله تعالى وماتعملون سواء حملت على المصدرية كما هو الظاهر والمعنى والله خلقكم وعملكم او على الموصولة والمعنى والله خلقكم وللشئ الذين تعملونه فالآية دالة على ان افعال العباد مخلوقة له تعالى اذ الفعل بمعنى التأثير امر اعتبارى ليس من الاعيان بل المراد بالفعل المخلوق هو المراد الموجود الحاصل بذلك التأثير وهو

(الحاصل)

---

(قوله ولا يتصور الزيادة والنقصان فى شئ منهما) اى من القدرة والارادة وذلك لان كلا منهما امر وحدانى غير قابل للتجزى لا فى ذاته ولا باعتبار المحل وهو ظاهر فلا يتصور فى شئ منهما الزيادة والنقصان اللذان هما باعتبار زيادة الاجزاء ونقصانها ولا يتصور الزيادة والنقصان فى تعلقهما ايضا بعين ماذكر بخلاف الميل فى المثال المذكور فانه قوة جسمانية حالة فى الجسم ومنقسمة بانقسامه فليتصور فيه الزيادة والنقصان (قوله قال الله تعالى اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وماتعملون) اى لا تعبدوا ماتنحتونه من الاصنام فانكم وماتعملونه مخلوق لله تعالى فالله الخالق هو الحقيق للمعبودية وان لا يشرك بعبادته احدا وفى هذه الاية دلالة على ان افعال العباد مخلوقة الله تعالى وان اردت الاطلاع عليها فارجع الى حاشيتنا على تفسير العلامة البيضاوى

( ولاظهير له ) اى لامعين له ( ولايحل فى غيره ) لابطريق حلول الشئ فى المكان ولابطريق حلول الصفة فى الموصوف اما الاول فلتنزهه عن المكان والحيز والجهة لكونهما من خواص الاجسام والجسمانيات

---

الحاصل بالمصدر بمعنى الهيئة الحاصلة للفاعل اوالمنفعل وذوات الاخشاب ليست مما يعملونه بل مايعملونه هوالهيئة الحاصلة لتلك الاخشاب من نحتهم واذا كانت الهيئة الحاصلة للمنفعل مخلوقة له تعالى كانت الهيئة الحاصلة للفاعل مخلوقة له تعالى قطعا اذلافرق بينهما ولاقائل بالفصل بينهما ﴿ قال المصنف ولاظهيرله ﴾ اى لامعين فيما يحتاج اليه فى اصل الفعل هذا ان حمل قوله لاشريك له على معنى لاشريك له فى الخلق والايجاد كما حمله الشارح وان حمل على معنى لاشريك فى الالوهية كما قلنا فالمراد ههنا لامعين له بان يكون شريكا فى الخلق اوفيما يتوقف هوعليه كتعلق ارادته ولما كان الواجب تعالى مستقلا فى الايجاد وتعلق الارادة لم يتصور ان يكون له معين لافى الايجاد ولافى تعلق الارادة وايضا ذلك المعين انكان واجبا فقد بطل وان كان ممكنا فاعانته للواجب غير ممكن لان اعانته موقوفة على ايجاد الواجب تلك الاعانة وماقيل الاعانة انما تكون للعاجز ففيه نظر لفقد العجز فى الاعانة فى حمل الخشبة فليتأمل ( قوله لابطريق حلول الشئ فى المكان الى آخره ) حمل الحلول فى كلام المصنف على المعنى اللغوى الاعم من حلوله فى المكان ومن الحلول المحوج للحال الى المحل كحلول الصفة مع ان قوله فيما سيأتى ولافى جهة وحيز مغن عنه بناء على ان الحيز لكونه شاملا لحيز الجواهر الفردة ومكان الجسم اعم من المكان وسلب الاعم يستلزم سلب الاخص لان الظاهر ان مراد المصنف من هذا الكلام رد النصارى كما يفهم من المواقف وعلى تقدير حمل الحلول على الاصطلاحى المحوج لايتم ردهم لجواز ان يكون قولهم بحلول الذات فى بدن المسيح اوفى نفسه بطريق الحلول فى المكان وان دل كلام المصنف فى المواقف على ان مراد النصارى هوالحلول الاصطلاحى فان حلول القديم فى الحادث محل نظر ظاهر بل الظاهر من كلام بعضهم هوحلوله فيه بطريق الحلول فى المكان كما سننقله مع ان الحيز بمعنى الوضع ليس اعم من المكان بحسب الحمل بل بحسب التحقق فلكل منهما معنى مغاير لمعنى الآخر ولابأس بسلب المفهومات المتغايرة المستلزمة بعضها لبعض فى مقام التنزيه الكامل والحلول المحوج عندالمتكلمين منحصر فى حلول الصفة فى الموصوف اذلم يثبت عندهم حلول الصورة فى الهيولى ( قوله لتنزهه عن المكان والحيز ) الظاهر انه استعمل الحيز فى معناه الاعم وهوالوضع لان سلب الاعم ادخل فى نفى الاخص ولئلا يتوهم ان سلب الاخص لثبوت الاعم نعم قد يستعمل مرادفا للمكان لكن يأباه ضمير التثنية فى قوله لكونهما من خواص الاجسام والجسمانيات فمراده من الجسمانيات اعم من العوارض والجواهر الفرد وماتألف منه غيرقابل للابعاد كالخط والسطح الجوهريين وانما تعرض بالعوارض لان المراد نفى حلوله فى المكان اعم من ان

( قوله لابطريق حلول ) اى على اى وجه كان يلازم القصور والقوة وعدم الفعلية وهو محال فى حقه تعالى

واما الثانى فلاستلزامه الاحتياج المنافى للوجوب والنصارى ذهبوا الى حلوله فى عيسى عليه السلام

يكون حلولا بالذات كما فى حلول الاجسام او بالتبع كما فى حلول الاعراض وبالجملة لو كان الواجب تعالى حالا فى المكان يلزم ان يكون تعالى جسما او جسمانيا سواء كان المكان عبارة عن البعد المجرد الموهوم او الموجود الذى يشغله الجسم او عن السطح الباطن للجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر للجسم الحوى المتمكن فيه للتلازم بين التمكن والجسمية وذلك محال كما سيأتى ( **قوله** واما الثانى فلاستلزامه الاحتياج الى آخره ) لان حلول الصفة حلول بالمعنى الاصطلاحى وهو الحصول على سبيل التبعية وانه ينفى الوجوب الذاتى كما فى المواقف فليس المراد بحلول الصفة منحصرا فى ان يكون الحال صفة بل المراد هو الحلول على وجه يحتاج الحال فى وجوده الى ذلك المحل اعم من ان يكون صفة اولا لان الحلول بذلك المعنى مناف للوجوب الذاتى بأى طريق كان واما اذا لم يكن الحال محتاجا الى ذلك المحل فذلك الحلول حلول فى المكان لاغير وماقيل اما الحلول بطريق حلول مجرد فى مجرد آخر مقوم لذلك الآخر كما جوزه الامام فلايجرى فى نفيه شئ مما ذكر ههنا فدفوع بان الجوهر المجرد الحال ان كان محتاجا فى وجوده الى المجرد الآخر المحل فقد اندفع ذلك والا فهو ليس حلولا بالمعنى الاصطلاحى ولاحلول فى المكان بل هو اتحاد بمعنى انضمام شئ الى شئ وسيبطله ثم انه لم يجعل الحلول فى المكان منافيا للوجوب الذاتى مع ان الحال فى المكان محتاج اليه لانه احتياج فى التمكن لااحتياج فى الوجود والمنافى للوجوب هو الثانى لا الاول كما اشار اليه الشارح الجديد وفيه ان مطلق الاحتياج مناف له بالاجماع القطعى كما عرفت ولذا قال شارح المقاصد ان الحال فى الشئ يفتقر اليه فى الجملة سواء كان حلول جسم فى مكان او عرض فى جوهر او صورة فى مادة كما هو رأى الحكماء او صفة فى موصوف كصفات المجردات والافتقار الى الغير ينافى الوجوب فان قيل قد يكون حلول امتزاج كالماء فى الورد قلنا ذلك من خواص الاجسام ومفض الى الانقسام وعائد الى حلول الجسم فى المكان انتهى وانما قال فى الجملة لان المتمكن لايحتاج الى مكان معين بل الى مكان مابخلاف الصفة المعينة فانها تحتاج الى محل معين ( **قوله** والنصارى ذهبوا الى حلوله فى عيسى عليه السلام ) كذا فى الشرح الجديد للتجريد والظاهر انه حمل قول المصنف ولايحل فى غيره على معنى انه تعالى لايحل ذاتا ولاصفة فى غيره بقرينة ماسينقله عن المواقف فلايتوجه عليه ماقيل ان هذا الكلام لاينطبق الا على الاحتمالين الاولين من الاحتمالات الستة المنقولة عن المواقف اى حلول الذات فى بدن المسيح او فى نفسه فالترديد بين الستة بعد الجزم بحلوله فى عيسى عليه السلام ليس كما ينبغى انتهى اذ على ماذكرنا دخل الاحتمالات الاربعة اعنى حلول الذات او الصفة فى البدن او النفس واما الاحتمالان

(قوله فلاستلزامه الاحتياج المنافى للوجوب) وذلك لما تقرر عندهم من ان الحال فى الشئ يكون محتاجا الى ذلك الشئ قطعا والا لما حل فيه

( الاخيران )

قال فى المواقف ان النصارى اما ان يقولوا بحلول ذاته فى المسيح او حلول صفته تعالى فيه كل منهما اما فى بدن المسيح او فى نفسه واما ان لايقولوا بشئ من ذلك وحينئذ فاما ان يقولوا اعطاه الله القدرة على الخلق والايجاد او لا ولكن خصه الله تعالى بالمعجزات وسماه ابنا تشريفا واكراما كما سمى ابراهيم خليلا وهذه الاحتمالات كلها باطلة الا الاخيرة

---

الاخيران فلمجرد توسيع دائرة الاحتمال لتميز الحق عن الباطل وان لم يذهب اليه احد ثم يتجه على الشارح ان مذهب النصارى ليس مجرد الحلول بل اما الحلول او الاتحاد الا ان يقال مراده ابطال الحلول ههنا والاتحاد فيما سيأتى لكن يبقى اختلال النقل عن المواقف لان المصنف لم يقتصر فى المواقف على الحلول بل قال وضبط مذهبهم انهم اما ان يقولوا باتحاد ذات الله تعالى بالمسيح او حلول ذاته فيه او حلول صفته وكل ذلك اما ببدنه او بنفسه واما ان لايقولوا بشئ من ذلك وحينئذ فاما ان يقولوا اعطاه الله تعالى قدرة على الخلق والايجاد اولا ولكن خصه بالمعجزات وسماه ابنا تشريفا واكراما كما سمى ابراهيم خليلا فهذه ثمانية احتمالات كلها باطلة الا الاخير ويتجه على المصنف ان ترك محتملات كلام النصارى وهو اتحاد الصفة البدن او النفس والتعرض بغير المحتملات ليس كما ينبغى ولذا قال شارح المقاصد والاحتمالات التى يذهب اليها اوهام المخالفين فى هذا الاصل ثمانية حلول ذات الواجب او صفته فى بدن الانسان او روحه وكذا الاتحاد والمخالفون منهم نصارى ومنهم منتمون الى الاسلام اما النصارى فقدذهبوا الى انه تعالى جوهر واحد ثلاثة اقانيم هى الوجود والعلم والحياة المعبر عنها عندهم بالاب والابن وروح القدس ويعنون بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وجعل الواحد ثلاثة جهالة الميل الى ان الصفات نفس الذات ثم قالوا ان الكلمة وهى اقنوم العلم اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوتيته بطريق الامتزاج كالخمر بالماء عند الملكانية وبطريق الاشراق كما تشرق الشمس من كوة على بلور عند النسطورية وبطريق الانقلاب دما ولحما بحيث صار الاله هو المسيح عند اليعقوبية ومنهم من قال ظهر اللاهوت بالناسوت كما يظهر الملك فى صورة البشر وقيل تركب اللاهوت والناسوت كالنفس مع البدن وقيل ان الكلمة قد تداخل الجسد فيصدر عنه خوارق العادات وقد تفارقه فيحله الآلام والآفات الى غير ذلك من الهذيانات انتهى والظاهر من الاخير هو الحلول فيه بطريق الحلول فى المكان وظهر ان قولهم بالاتحاد اغلب واكثر من قولهم بالحلول فلو نقل الشارح ما فى المواقف هنا او بعد قول المصنف ولايتحد بغيره وجعل رد النصارى بمجموع نفى الحلول والاتحاد لكان موافقا لما فى كتب القوم ولم يحتج الى ترك الاتحاد ولا الى تغيير معنى قوله واما ان لايقولوا بشئ من ذلك ولم يكن منافيا للمنقول عن الانجيل حيث اقتصر فيه على الحلول ولاتخلص الا بأن يحمل الحلول فى كلامه هنا ولو فيما نقله عن المواقف على ما يعم الاتحاد ( قوله كلها باطلة ) اما حلول

ومانقل عن الانجيل ان يوحنـا وهو واحد من الحواريين سـئل عن عيسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام انك تقول قال ابي كذا وامرني بكذا ارناباك فقال عيسى عليه السـلام من رآني فقد رأى الاب وابي حال فيّ وان الكلام الذي اتكلم به ليس من قبل نفسي بل من قبل نفس ابي الحال في وهو الذي يعمل هذه الاعمال التي اعمل آمن وصدق بابي وابي في فعلى فرض صحته وعدم التحريف يكون الحلول اشارة الى كمال اختصاصه به واطلاق الاب عليه بمعنى المبدأ فان القدماء كانوا يسمون المبادي بالآباء وانت تعلم ان المتشابهات في القرآن وغيره من الكتب الآلهية كثيرة وردهـا العلمـاء بالتأويل الى ماعلم بالدليل فلوثبت ذلك لكان من هذا القبيل وذهب غلاة الشيعة الى حلوله تعـالى في علي واولاده وقالوا لايمتنع ظهور الروحاني في الصورة

---

الذات فلما عرفت واما حلول الصفة فلانها ان انفصلت عن الذات يلزم انتقـال الصفة من محل الى محل آخر وهو محال عند المتكلمين لان الانتقال عندهم من خواص الاجسام وعند الحكماء لان محل الصفة عندهم من مشخصاتها فعند الانفصال يزول تشخصهـا فتنعدم فلا يكون الحاصل في المحل الآخر تلك الصفة بعينهـا بل صفة اخرى وليس ذلك انتقالا بل انعدام صفة عن محل وحدوث صفة اخرى في محل آخر وايضا الصفات الذاتية للواجب تعالى مقتضى الذات فلا يمكن انفصالهـا عنه وان لم تنفصل يلزم ان يكون الصفة الواحدة بالشخص قائمة بمحلين متباينين وذلك قطعي البطلان فقد بطلت الاحتمالات الاربعة الاول واما الخامس المتبادر في الاتحاد بخواص الالوهية بطريق الاشراق كما هو مذهب النسطورية اذليس الاتحاد بطريق الاشراق اتحادا حقيقيا ولاموجبا للحلول فلانه لامؤثر في الاجسام كالطير الذي نفخ عليه السلام فيه مانفخ الا باذن الله تعالى عند المليين وان خالف بعضهم في بعض الاعراض اعني افعال العباد واما السادس فليس بباطل في نفسه الا انه لم يرد في شرعنا اطلاق الاب وابن الله عليه تعالى وعلى عيسى عليه السلام بل ورد النهي عنـه ( **قوله** ومانقل عن الانجيل الى آخره) معارضة بأن يقال لولم يكن حالا في عيسى عليه السلام لم يقع في الانجيل ماهو المنقول وقد وقع فيه وحاصل الجواب ان وقوعه في الانجيل ممنوع لجواز ان يكون من المحرفات ولو سـلم فيجوز ان يكون قوله ابي اسـتعارة تمثيلية تشبيها لحال ربه معه بحال الاب مع الابن في كمال الاختصاص بقرينة القواطع العقلية او ان يكون اطلاق الاب مبنيا على اصطلاح القدماء حيث اصطلحوا على اطلاق الاب على المبدأ بمعنى المربي ولو سلم فليكن من قبيل المتشابهات فاما ان يترك على حاله كماذهب اليه المتقدمون اويؤول بتأويل يدل على صحة الدليـل مثل كمال الاختصاص كما ذهب اليـه المتأخرون وعلى كل تقدير لا يدل على الحلول الحقيقي ( **قوله** وذهب غلاة الشيعة الى آخره ) يعني ان المصنف قصد بنفي الحلول ردهم ايضا كما صرح في المواقف وليس بمتوجه عليهم اذليس في مذهبهم مايوجب الحلول اذ الظهور غير الحلول فان جبرائيل لم يحل في بدن دحية الكلبي بل ظهر بصورته

(فهم)

الجسمانية كجبرائيل فى صورة دحية الكلبي فلايبعد ان يظهر الله تعالى فى صورة بعض الكاملين كعلى رضى الله عنه واولاده والائمة المعصومين وانت تعلم ان الظهور غير الحلول وان جبرائيل لم يحل فى دحية بل ظهر بصورته وهذا قرينة على انهم لم يريدوا بالحلول معناه الحقيقى (ولا يقوم بذاته حادث) قيل لان مايقوم به لابد ان يكون من صفات الكمال

فهم على تقدير اثبات الحلول لم يريدوا معناه الحقيقى الموجب لكون الحال جسما او جسمانيا فلا يرد عليهم ولا على المتصوفة القائلين بكون الموجودات مظاهر التجليات شئ وللاشارة اليه لم يتعرض برد المتصوفة مع ان المصنف صرح فى المواقف بأن المخالف فى عدم الحلول والاتحاد ثلاث طوائف الاولى النصارى الثانية النصيريه والاسحاقية من غلاة الشيعة الثالثة بعض المتصوفة وكلامهم مخبط بين الحلول والاتحاد والضبط ماذكرنا فى قول النصارى ورأيت من ينكر الحلول والاتحاد ويقول اذ كل ذلك يشعر بالمغايرة ونحن لانقول بتلك المغايرة وهذا العذر اشد قبحا من ذلك انتهى ففى كلامه ايماء الى توجيه كلام المتصوفة ايضا ولقائل ان يقول لو فرضنا ان كلام بعض المتصوفة قابل للتأويل بالظهور بحيث لا يلزم الحلول بالمعنى الحقيقى لكن لايمكن ذلك فى كلام البعض الآخر منهم كالقائلين بأن السالك اذا امعن فى السلوك وخاض لجة الوصول فربما يحل الله فيه كالنار فى الجمر بحيث لايتمايزان ويتحد به بحيث لااثنينية ولاتغاير ويصح ان يقول هو انا وانا هو وحينئذ يرتفع الامر والنهى ويظهر من الغرائب والعجائب مالا يتصور من البشر كما فى شرح المقاصد ولا فى كلام غلاة الشيعة حيث لم يتحاشوا عن اطلاق الآلهة على ائمتهم كما فى المواقف فمرادهم بظهور الروحانى فى الصورة الجسمانية ظهوره فى الصورة الجسمانية الظاهرة على كل احد كعلى رضى الله عنه واولاده لا فى الصورة الجسمانية التى يريها بعض حضار المجلس دون بعضهم كالصورة التى ظهر فيها جبرائيل عليه السلام وكالصورة التى يظهر فيها الجن والشياطين فقولهم كقول بعض النصارى ظهر اللاهوت بالناسوت فليس ذلك الظهور الا حلول او اتحاد وايضا الظهور بمطلق الصورة الجسمية الخارجية كثيفة كانت كصورة ائمتهم او لطيفة كالصورة التى ظهر بها جبرائيل يستلزم كون الظاهر جسما على مذهب المتكلمين من كون الملك والجن والشياطين اجساما لطيفة والا فالمجردات كما لا تظهر بالصورة الخارجية الكثيفة لاتظهر بالصورة الخارجية اللطيفة ولذا ذهب الحكماء الى ان الصورة التى ظهر بها المجردات صور خيالية لاصور خارجية فتنظيرهم بظهور جبريل فى صورة دحية فاسد عند الحكماء والمتكلمين وان اراد تأويل مذهب الفريقين بما ارتضى به من مذهب المتصوفة من كون الموجودات مظاهر للتجليات فمع انه غير مرضى عند المصنف والعلامة التفتازانى وغيرهما من المحققين غير صحيح لان تلك الفرقة لايطلقون الآلهة على الموجودات ولايحصرون الظهور فى بعض الاعيان او فى بعض الاوقات ﴿قال المصنف ولايقوم بذاته حادث﴾

(قوله وانت تعلم ان الظهور غير الحلول) وان الانسان مثلا ظهر فى صورة جميع افراده ولم يحل فى واحد منها وكذلك الجن والشيطان فانهم يظهرون فى صور الاناسى لتعليمهم الشرور وتكلمهم بلسانهم وذلك لكونهم اجساما لطيفة قابلة للتشكل بالاشكال المختلفة وظهور جبرائيل عليه السلام فى صورة دحية الكلبي من هذا القبيل (قوله وهذا قرينة على انهم الخ) اى تصحيح حلوله تعالى فى على واولاده رضى الله عنهم بظهور جبرائيل فى صورة دحية الكلبي مع ظهور كون الظهور غير الحلول قرينة على انهم لم يريدوا بالحلول معناه الحقيقى بل ارادوا به الظهور والا لم يتأت منهم هذا التصحيح كما لايخفى

فلو كان حادثا لكان خاليا عنه فى الازل والخلو عن صفات الكمال نقص وهو منزه عن ذلك وهذا انما يتم اذا لم يكن له صفة لا كمال ولا نقص فى وجودها وعدمها واورد على هذا الدليل انه انما يكون الخلو عن صفة الكمال نقصا لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال بان يتصف دائما بنوع كمال يتعاقب افراده من الازل الى الابد

ذكر فى المواقف ان الحادث هو الموجود بعد العدم ومالا وجود له لا يقال له حادث وان تجدد بل يقال له متجدد وهو على ثلاثة اقسام الاول الاحوال ولم يجوز تجددها فى ذاته تعالى الا ابو الحسين من المعتزلة فانه قال تجدد العالمية تجدد المعلومات الثانى الاضافات ويجوز تجددها اتفاقا من العقلاء الثالث السلوب فما نسب الى مايستحيل اتصافه تعالى به امتنع تجدده كسلب الجسمية والجوهرية والعرضية والاجاز كسلب المعية مع الحادث فان المعية تزول اذا عدم الحادث اذا عرفت هذا فقد اختلف فى كونه تعالى محلا للحوادث اى الامور الموجودة بعد عدمها فمنعه الجمهور من العقلاء من ارباب الملل وغيرهم واثبته المجوس فى كل حادث هو صفة كمال والكرامية فيما يتوقف عليه الايجاد من الارادة وقوله تعالى كن انتهى مآلا فالموصول فيما قيل لان مايقوم بذاته لابد ان يكون من صفات الكمال عبارة عن الصفة الحقيقية الموجودة فلو كان ذلك القائم بذاته تعالى حادثا يلزم ان يكون تعالى خاليا فى الازل عن صفة كمال واللازم محال لانه نقص مناف للوجوب الذاتى الموجب لخروج جميع الكمالات الممكنة الى الفعل فى الازل واورد عليه بقوله وهذا انما يتم الخ وحاصله انا لا نسلم ان كل صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى تجب ان تكون صفة كمال لجواز ان تقوم بذاته تعالى صفة لا كمال فى وجودها ولا نقص فى عدمها اقول هذا السند باطل باتفاق الكل اشار اليه شارح المقاصد ولذا اقتصروا على الايراد الآتى (قوله واورد على هذا الدليل الى آخره) حاصله انا سلمنا ان كل صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى لابد ان يكون من صفات الكمال وان حدوثها يستلزم الخلو عنها فى الازل ولكن لا نسلم ان الخلو عنها فى الازل نقص وانما يكون نقصا لو امكن حصولها فى الازل وهو ممنوع لجواز ان يتصف الواجب تعالى بكمالات متعاقبة يقتضيها ذات الواجب بشروط معدة بأن يكون كل سابق منها شرطا معدا للاحق فيمتنع وجود اللاحق قبل شروطه الغير المتناهية فيكون كل صفة حادثة كمالا ممكنا فى وقتها لا قبلها والنقص عدم حصول الكمال الممكن لا عدم حصول الكمال الممتنع ومن غفل عنه اجاب عنه بأن خلو الذات عنه فى الازل يستلزم عدم اتصافه تعالى ببعض الكمال فى بعض الاحوال وهو باطل نقص فى حقه تعالى اذ يجب اتصافه تعالى بكل كمال فى جميع الاحوال انتهى لان وجوب الاتصاف فى جميع الاحوال اول المسئلة وكذا قول اهل التحقيق ليس له كمال متوقع اذ لا يسلمه الخصم فلابد من ابطاله بأدلة بطلان مطلق التسلسل كما يبطله نعم يتوجه ذلك فيما اذا كان تلك

(قوله بان يتصف دائما بنوع كمال يتعاقب افراده من الازل الى الابد) فلا يلزم الخلو عن الكمال المشترك فى شىء من الاحوال واما الخلو عن كل فرد من افراده والاتصاف بفرد آخر يتعاقبه ولا يجامعه فانما هو لتحصيل كمالات غير متناهية ممتنعة الاجتماع وهو الكمال بالحقيقة لا وجدان مع فقدان تلك الكمالات وبما قررنا ظهر انه لا يرد ماقيل انه لا ينفع مسبوقية الكمال بكمال آخر لانه لو كان كل منهما كمالا مثلا فلو لم يتصف هو فى وقت من الاوقات بواحد منهما يلزم النقص فى ذلك الوقت بل يجب ان يتصف بجميع الكمالات المتعاقبة فى كل وقت وان لا يكون شىء منهما مشروطا بزوال شىء من الكمالات والا يلزم النقص بانتفاء ذلك الكمال فى ذلك الوقت انتهى

واجيب عنه بانه اذا كان كل فرد حادثا كان النوع حادثا اذلا وجود له الا فى ضمن الفرد قلت وانت خبير بفساد ذلك كما سلف فالوجه فى ابطال هذا الاحتمال ما اسلفناه من ابطال الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية لجريان برهان التضايف وغيره فيها هذا والمراد من الحادث ههنا الصفة الحقيقية

الحوادث القائمة بذاته مستندة اليه تعالى بالاختيار لامكان وجود كل صفة قبل وقت وجودها لكن المورد اشار فى السند الى انه مبنى على اسنادها اليه تعالى بالايجاب كما حررنا ( **قوله** واجيب عنه بانه اذا كان كل فرد حادثا الى آخره ) قيل سند المورد لاينحصر فى ذلك اى فى حدوث كل فرد بل شامل له ولما اذا كان هناك فرد قديم زائل وفرد آخر حادث باق الى الابد اوغير باق فحينئذ لاشك فى قدم النوع واما ماقيل ان ماثبت قدمه يمتنع عدمه فليس بمسلم كما سبق منه انتهى اقول فعلى هذا لايتم جوابه الآتى ايضا من الابطال بجريان برهان التضايف والتطبيق اذلايكون الصفات الحادثة غير متناهية حينئذ بل واحدة اومتناهية دائما بالفعل وان لم يكن واقفة عند حد ثم اقول ذلك مدفوع لان الفرد القديم ان كان مقتضى الذات من حيث هى هى امتنع زواله وان كان مقتضى الذات بشرط عدم حدوث ممكن كما جوزه الشارح فيما سبق فذلك الممكن لايجوز ان يكون صادرا عن الواجب تعالى بالايجاب والا لكان قديما اومستندا اليه بشروط معدة غير متناهية والكل محال فيكون صادرا عنه بالاختيار فيلزم ان يكون الواجب تعالى مختارا فى بقاء ذلك الفرد القديم بحسب كل زمان يفرض لامكان ايجاد ذلك الممكن فى كل من تلك الازمنة واذا كان تعالى مختارا فى بقائه لم يكن ذلك الفرد مقتضى الذات ولامقتضى مقتضى الذات بل مقتضى امر آخر مثله فيلزم التسلسل فى امثاله اويكون ذلك الفرد صادرا عن الواجب بالاختيار فلا يكون قديما لامتناع استناد القديم الى الفاعل المختار وهو خلاف المفروض فقولهم ماثبت قدمه امتنع عدمه مسلم فى ذات الواجب وصفاته الذاتية وان لم يكن مسلما فى قدم الجواهر الممكنة كما قال الحكماء فالسند الذى ذكره المورد لوجاز فانما يجوز بان يكون كل فرد حادثا مستندا الى الذات بالايجاب وكل سابق شرطا معدا للاحق على نحو ماذكره الحكماء فى الحركات فلاشك فى صحة جوابه الآتى ( **قوله** والمراد من الحادث ههنا الصفة الحقيقية الى آخره ) جواب سؤال مقدر اورده الكرامية ونقل مثله عن الامام الرازى حيث قالوا كون الواجب محلا للحوادث لازم على جميع الفرق وان كانوا يتبرأون عنه باللسان اما الاشاعرة فلقولهم بكونه تعالى قادرا على الممكن قبل وجوده وغير قادر بعد وجوده سامعا لصوته مبصرا لصورته بعد مالم يكن كذلك واما المعتزلة فلقولهم بحدوث المريدية والكارهية لما اراد وجوده اوعدمه والسامعية والمبصرية للاصوات والالوان عند حدوثها وكذا تجدد العالميات بتجدد المعلومات عند ابى الحسين واما الفلاسفة فلقولهم بأن لله تعالى اضافة الى ما حدث ثم فنى بالقبلية والمعية ثم البعدية وحاصل الجواب انه انما يتوجه ذلك لوكان المراد

( قوله كما سلف ) من ان مرادهم من القدم النوعى ان لايزال فرد من افراد ذلك النوع موجودا بحيث لاينقطع بالكلية ومن البين ان حدوث كل فرد لاينافى ذلك اصلا

واما الصفات الاضافية والسلبية فيجوز التغير والتبدل فيها فى الجملة كخالقية زيد وعدم خالقيته وذلك لان التبدل فيها انما هو بتغير ما اضيف اليه لا بتغير فى ذاته تعالى كما اذا انقلب

---

من الحادث هنا اعم من الصفة الحقيقية والاعتبارية وليس كذلك بل المراد الصفة الحقيقية سواء كانت ذات اضافة كالعلم والقدرة والارادة وغيرها اولم تكن كالحياة فان الحوادث حقيقة فى الموجود بعد العدم وان اطلق مجازا بمعنى مطلق المتجدد هومنشأ السؤال المذكور قال فى المواقف الصفات على ثلاثة اقسام حقيقية محضة كالحياة والسواد والبياض وحقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة واضافة محضة كالمعية والقبلية وكالصفات السلبية ولايجوز التغير للواجب فى القسم الاول مطلقا ويجوز فى القسم الثالث مطلقا واما القسم الثانى فأنه لايجوز التغير فى نفسه ويجوز فى تعلقه انتهى ثم تحرير محل النزاع بهذا الوجه جعله المصنف فى المواقف فى صدر البحث قبل الاستدلال عليه فالمناسب للشارح ان يجعله كذلك الا انه اخره الى هنا ليكون جواز التجدد فى الصفات الاضافية والسلبية منشأ للنقض الآتى (**قوله** واما الصفات الاضافية والسلبية الى آخره) اراد بالصفات الاضافية نفس الاضافات سواء كان اضافة الذات كالقبلية والمعية اواضافة الصفات الحقيقية ذات الاضافه كتعلق العلم والقدرة والارادة كما انه اراد بالسلبية نفس السلوب وانما قيد جواز التبدل و التغير فيهما بقوله فى الجملة لان من جملة الاضافات مالايجوز تجددها كتعلق العلم والقدرة فى الازل وكذا من جملة السلوب كسلب النظير والاتحاد والحلول وسائر النقائص (**قوله** وذلك لان التبدل فيها الى آخره) يعنى انما جاز التغير فيهما لانهما نسبتان متغيرتان بتغير احد الطرفين فى ذاته ولايجب ان يكون ذلك الطرف المتغير طرف الموصوف بهما بل هو فيما نحن فيه طرف ما اضيف اليه فان المبصر مثلا يوجد ويتغير ذاته من العدم الى الوجود فيحدث تعلق البصر فكان تجدد تعلق صفة البصر بتغير ذات المضاف اليه المبصر لابتغير ذات البصير لابحدوث ذاته ولابحدوث صفة البصر كما قد يكون مثله فى المخلوقات وكذا الكلام فى تعلق السمع وغيره فقد جعل تغير الذات هنا اعم من حدوث الذات ومن حدوث الصفة الحقيقية كحركة الشيء المنقلب من اليمين الى اليسار ولذا قال وانت ساكن اى غير متغير الذات فليس مراده ان الصفات الاضافية كالتيامن والتياسر انما تتبدل بتغير ذات المضاف اليه او الصفة الحقيقية لابتغير الموصوف كيف وهما تتبدلان بتحولك الى الجهة التى خلفك بالحركة الوضعية فى مكانك بل مراده ماذكرنا من انها تتبدل بتغير كل من الجانبين فيكفى فيه جانب المضاف اليه فيما يمتنع ذلك التغير فى جانب الموصوف ومن غفل عن حقيقية الحال قال ما قال نعم يتوجه على الشارح ان ماذكره انما يستقيم فيما كانت الاضافة متاخرة مسببة عن تغير المضاف اليه كتعلق السمع والبصر لافيما كانت سببا متقدما لتغير المضاف اليه كتعلق القدرة بالتأثير وان جعل تعلق الارادة والقدرة بالتأثير ازليين فمع انه يستلزم تخلف المعلول عن علته التامة فى

( قوله واما الصفات الاضافية ) والتحقيق انه محال ايضا فان التغير فيها والتبدل لا يتصور الا بتخلل القوة وتوارد نسبة البعد والقبل وتعقل حيث وقد وامتياز حد عن حد ولا نسلم ان صفات الافعال له تعالى من قبيل النسب والاضافات فانها عند الحنفية صفات حقيقية قديمة بالذات لاهى هو ولا هى غيره ( قوله بتغير ما اضيف اليه ) والتغير فيه بالنسبة اليه تعالى فى حيز المنع

الشئ عن يمينك الى يسارك وانت ساكن غير متغير والصفات الحقيقية التى يلزمها الاضافة انما يتغير تعلقاتها دون انفسها لايقال هذا الدليل جار فى الاضافات والسلوب

از منة مقدرة غيرمتناهية وتحقق احد المضافين اعنى الخالقية بدون الآخر اعنى المخلوقية فى تلك الازمنة اوقدم الحادث يأباه تمثيله للاضافات المتغيرة بخالقية زيد وعدم خالقيته ولايجدى ايضا حمل الحصر على الاضافى بالنسبة الى تغير ذات الواجب وان كان ذلك التبدل بسبب تغير ذات شئ آخر غير المضاف اليه كتغير الزمان اى الممكنات التى ينتزع من تغيرها الزمان لماسبق منه ان الارادة لما تعلقت فى الازل بوجود الممكن فى وقت معين فلا تؤثر القدرة فيه الا فى ذلك الوقت لانا نقول لاينحسم الاشكال بتأثير القدرة فى اول الممكنات اذلاشئ متغير الذات قبله ولامخاص الا بان يقال الباء فى قوله انماهو بتغير المضاف اليه للمصاحبة لاللسببية فالمراد ان حدوث الاضافات انما يكون مع حدوث المضاف اليه ذاتا اوصفة حقيقية سواء كان حدوث الاضافة سببا لحدوث المضاف اليه ذاتا اوصفة حقيقية كما فى تعلق القدرة اومسببا عنه كما فى تعلق السمع والبصر ولك ان تقول التأثير لكونه نسبة بين المؤثر والمتأثر متأخرة عن الطرفين ولذا قالوا الايجاد انما يتعلق بالموجود لا بالمعدوم فتأمل (**قوله** والصفات الحقيقية الى آخره) دفع توهم ان تغير ذات المضاف اليه يستلزم تغير الصفات الحقيقية ذات الاضافة (**قوله** لايقال هذا الدليل جار فى الاضافات والسلوب الى آخره) قيل ذلك الدليل هوان صفة الكمال لوكانت حادثة يلزم الخلو عنها فى الازل وهو نقص انتهى وفيه انه ان كان مبنيا على تخصيص الموصول فى قول المستدل انما يقوم بذاته الى آخره بصفة الكمال كان تلك المقدمة هذيانا متحدة الموضوع والمحمول خارجا وذهنا وان كان مبنيا على تعميمه كان الجواب الآتى من الشارح بمنع تلك المقدمة مضرا للمستدل بل ذلك الدليل ما اشرنا من انه لوكان شئ من الحوادث الموجودة قائما بذاته تعالى يلزم خلو الذات عن صفة الكمال فى الازل واللازم باطل امابطلان اللازم فلان الخلو نقص مستحل فى شانه تعالى واما الملازمة فلان كل موجود قائم بذاته تعالى لابد من ان يكون صفة كمال وتخصيص الموصول بالموجود القائم بذاته تعالى لاينافى جريانه المسلم فى بعض الاضافات والسلوب بناء على ان صفة الكمال اعم من الاضافات كتعلق العلم ومن السلوب كسلب الجسمية وسائر النقائص بل نقول هواشار بماسبق منه من جواز التغير والتبدل فى الاضافات والسلوب الى ان هذا النقص باجراء خلاصة الدليل المذكور لان التغير والتبدل اعم من التجدد بعد ان لم يكن كخالقية زيد ومن زوال الازلى كعدم خالقيته الازلى الزائل بخلقه ولماكان مدار الاستدلال المذكور على امتناع خلو الذات عن صفة الكمال فى وقت ما سواء فى الازل او فيما لايزال كان خلاصته ان كل موجود قائم بذاته تعالى فهو صفة كمال ولاشئ من

(قوله لايقال هذا الدليل) وهو ان صفة الكمال لوكانت حادثة يلزم الخلو عنها فى الازل وهو نقص منزه عنه الواجب تعالى شانه

مع تخلف المدعى عنه وهو امتناع تجددها فى ذاته تعالى عنه لانا نقول لانم جريان

صفة الكمال بما يخلو عنها الذات فى وقت ماسواء فى الازل اوفيا لايزال فلامدخل لقيد فى الازل فى الاستدلال وهذه الخلاصة تجرى فى زعم الناقض فى جميع الاضافات والسلوب ايضا بان يقال كل اضافة قائمة بذاته تعالى كخالقية زيد وايجاد العالم وكذا كل سلب قائم بذاته تعالى كعدم ايجاد العالم وعدم خالقية زيد صفة كمال ولاشئ من صفة الكمال بما يخلو عنها الذات فى وقت ما فلو صح الدليل المذكور لزم ان يكون الخالقية ازلية لاحادثة متجددة وعدم الخالقية ابدية لامتغيرة زائلة بالخلق والكل باطل اماالثانى فظاهر واما الاول فلان ازلية الخالقية تستلزم قدم المخلوق الحادث وكذا الكلام فى تعلق السمع والبصر الحادث عند حدوث المسموع والبصر وعدم تعلقهما السابق الازلى الزائل بحدوث التعلق واللاحق الحادث بزوال التعلق عند فنائهما وفى تعلق العلم والارادة وعدم تعلقهما عند من اثبت لهما تعلقا حادثا ( **قوله** لانانقول الى آخره ) حاصل الجواب انالانسلم انه جار فى جميع الاضافات والسلوب اذلايجرى فى مثل ايجادالعالم وخالقية زيد اللذين هما عبارتان عن تعلق القدرة بالتأثير فيهما لان المقدمة القائلة بان كلا منهما صفة كمال من دليل الجريان ممنوعة وكذا المقدمة القائلة بان عدمهما صفة كمال ممنوعة بل توجه المنع اليها اظهر لان الكمال لو وجد فانما يوجد فى الايجاد والخلق الحادثين لافى عدمهما ازلا وابدا ولذا لم يتعرض بمنعها والحاصل هو لايجرى فى كل منهما وان جرى فى بعضهما كتعلق العلم وسلب الجسمية وسائر النقائص لكن تخلف الحكم فيما جرى ممنوع لان تلك الاضافات والسلوب لايخلو الذات عن شئ منهما فى وقت لافى الازل ولافيا لايزال فتلخيص كلامه ان الجريان فى بعض من كل من الاضافات والسلوب ممنوع وفى البعض الآخر مسلم لكن تخلف حكم المدعى هناك ممنوع ففى كلامه صنعة احتباك من المحسنات البديعية وهى حذف منع التخلف فى جانب الاضافات ومنع الجريان فى جانب السلوب كل بقرينة الآخر فلايتجه عليه ان يقال لاوجه لتخصيص تسليم الجريان ومنع التخلف بالسلوب ولالتخصيص منع الجريان بالاضافات لجريان كل منهما فالمناسب ان يقال اما مثل خلق العالم وعدم خلقه فلا يجرى الدليل فيهما اذلا كمال فى شئ منهما واما مثل تعلق العلم وسلب الجسمية فالدليل جار فيهما لكن حكم المدعى وهو عدم خلو الذات فى وقت غير متخلف فيهما كالايتجه عليه ان يقال الجواب عن النقض بمنع تلك المقدمة مضر لاصل الدليل وذلك لان موضوع تلك المقدمة فى اصل الدليل مخصوص بالموجود القائم بذاته تعالى اعنى الصفات الحقيقية وفى دليل النقض مخصوص بالاضافات والسلوب القائمة بذاته تعالى ومن البين انه لايلزم من منع كون الاضافة والسلب صفة كمال منع كون الصفة الحقيقية صفة كمال ليلزم الضرر نعم لوكان موضوعها فى الدليلين

( شيئا )

الدليل فيها كلها فان مثل ايجاد العالم و خالقية زيد ليس من صفات الكمال حتى يكون الخلو عنها فى الازل نقصا بل قد ندعى ان الخلو عنهـا فى الازل كمال يظهر به استيثاره

شيئا واحدا لكان منعها مضرا بقى كلام هو ان هـذا الجواب غير حاسم لمادة الاشكال اذلاشبهة فى كون التعلق الحادث للسمع والبصر كمالا خصوصا على القول بان تعلقهما نحو آخر من العلم كما ذهب اليـه الاشعرى ويفهم من العلاوة الآتية مايدفعه ومع ذلك فالاولى فى الجواب ان يقال لانسلم جريان الدليل فى جميعها فان من الاضافات والسـلوب ماليس بكمال كالخالقية وعدم الخالقية وكذا عدم تعلق السمع والبصر بالمعدوم فلايجرى الدليل فيهما ومنها ماهو كمال كتعلق السمع والبصر وتعلق العلم وسلب الجسمية ولايجرى فى الاولين اذ لما امتنع حصولهما فى الازل لم يكن خلو الذات عنهما فى الازل نقصا ويجرى فى الا خرين ولايتخلف حكم المدعى فيهما ( **قوله** فان مثل ايجاد العالم و خالقية زيد ليس من صفات الكمال الى آخره ) وماقيـل لو لم يكن من صفات الكمال لما اتصف به الواجب تعـالى فيعارضه ان يقـال لوكان من صفات الكمال لزم خلو الذات عن الكمال الممكن لافى الازل فقط بل وفى كل زمان سابق على زمان ايجادها للقطع بامكان ايجاد العالم وخلق زيد قبـل زمان وجودها بالف سـنة اوالف الف سنة وهكذا الى غير النهاية فى جانب الازل كماشار اليه شارح المقاصد حيث قال فى تقرير هذا الدليل ان كان ذلك الحـادث من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصا بالاتفاق وقدخلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به للاتفاق على ان كل مايتصف هو به يلزم ان يكون من صفات الكمال انتهى فالاتفاق فى الصفة الحقيقية الموجودة فافهم ويمكن ان يحمل الدليل المذكور هنا عليه بان يحمل قوله فى الازل على معنى فى جانب الازل بحذف المضاف ليشمل نفس الازل والاوقات التى فى جانبه لكن لايرتضيه سياق كلام الشارح فيما بعد كمايظهر ( **قوله** بل قدندعى ان الخلو عنها ) اى عن الخالقية فى الازل ( كمال يظهر به استيثاره ) اى تفرده تعالى بالقدم الزمانى يقـال استأثر بالشىء خصه بنفسه لكن التخصيص هنا بالايجاب لابالاختيار والقدم الذاتى عندالمتكلمين بمعنى عدم المسبوقية بالغير وكما ان وجود النظير فى القدم الذاتى نوع نقص فكذا وجوده فى القدم الزمانى فيكون التفرد فى كل منهما صفة كمال وقدمه تعالى زمانا يستلزم قدم لوازم ذاته من الصفات الذاتية بخلاف قدمه الذاتى فاندفع بعض الاوهام لايقال لوكان عدم الخالقية فى الازل كمالا لما زال عن الذات بالخالقية فيما لايزال لانا نقول الزائل بالخالقية عدم الخالقية لاعدم الخالقية فى الازل بل هو تعالى بعد خلق العالم متصف بعدم الخالقية فى الازل اذلما كان سلب المطلق اخص من سلب المقيد لم يلزم من زوال عدم الخالقية زوال عدم الخالقية فى الازل واشار بقلة الادعاء الى ضعفه لان كون الاستيثار بالقـدم الذاتى كمالا ظاهر بخلاف الاستيثار

(قوله يظهر به استيثاره) بالقدم اقتضاء ذلك حدوث الصفات الفعليـة ممنوع

( قوله فان مثل ايجاد العالم و خالقية زيد ) اى من الاضافات التى يستلزم كونها كمالا كون العـالم قديمـا ليس من صفات الكمال ولايتوجه عليه ان يقال فيجب ان لا يتصف به الواجب تعـالى فان مايتصف به لابدان يكون من صفات الكمال لان هذا انما يتم اذا لم يكن له صفة لا كمال فى وجودها وهو مم (قوله بل قدندعى ان الخلو عنها فى الازل كمال ) فكيف يتـأتى امتناع تجددهـا فى ذاته تعالى وكون خلوه تعالى عنها نقصا

( قوله على انه يمكن ان يقال ان وجود العالم فى الازل ممتنع فلا يكون عدم ايجاده فى الازل نقصا ) لعله اشار بقوله يمكن الى ضعف هذا القول فان كون وجود العالم ممتنعا فى الازل لاينافى كون ايجاده تعالى اياه ازليا بان يتعلق ارادته الازلية بوجوده فيما لايزال فيوجده فيه اذ القدرة انما تؤثر على وفق الارادة فاذا تعلقت الارادة بوجوده فى وقت معين فلا يوجد الا فيه على ماصرح به الشارح وبنى عليه رد استدلال الفلاسفة على قدم العالم وبما ذكرنا ظهر ايضا ضعف قوله ان الخلو عنها فى الازل كال يظهر به استيثاره تعالى وتفرده بالقدم الزمانى وذلك لان استيثاره بالقدم الزمانى لايقتضى كونه خاليا فى الازل عن صفة الايجاد لما ذكر من جواز تعلق ارادته تعالى فى الازل بوجود العالم فيما لايزال اعنى بوجوده الحادث هذا وزعم بعض الناظرين ان حاصل قوله بل قد تدعى ان الخلو عنها فى الازل هو ان الوجود الازلى للاضافات لاستلزامه قدم الممكنات المستلزم لعدم اختصاص الواجب تعالى بالقدم الزمانى نقص فلا يتصف بها الواجب تعالى واما الوجود الحادث لها فلما لم يستلزم قدم الممكنات فالاتصاف به كال فيتصف به ثم اعترض عليه بان الازل ليس زمانيا محدودا حتى يكون بعده زمان الحدوث فيتبين حدوث اول معين بل معنى الازل كما قرر هو الزمان الغير المتناهى فى جانب المبدأ فكل حد يفرض من ذلك الزمان يكون مبدأ زمان حدوث فكل زمان حدوث يكون قبله زمان حدوث آخر فاذا وجد خالقية زيد فى هذا اليوم مثلا واتصف به الواجب تعالى فى هذا اليوم لزم النقص فى الامس لعدم الاتصاف به فى الامس فاذا اتصف به فى الامس لزم النقص لعدم اتصافه تعالى به قبله وهكذا فكل زمان الحدوث قبله زمان هو ايضا زمان الحدوث وعلى تقدير تحقق اول زمان الحدوث يبقى النقص بانتفاء الاتصاف بعد حدوثها وقس عليه حال الجواب الثانى بعده وهو قوله على انه يمكن ان يقال وجود العالم فى الازل ممتنع الخ فان امكان وجوده الحادث يستلزم تحقق اضافته فى وقت معين فيلزم النقص قبله وبعده ايضا اذا انتفى انتهى كلامه وانت خبير بظهور فساد هذا الزعم اما اولا فلان بناء كلامه رحمه الله ههنا على ان لايكون شئ من الصفات الاضافية كالا اصلا وقوله بل قد يدعى ان الخلو عنها فى الازل كال تأييد لذلك على ما اشرنا اليه فى الحاشية المتعلقة به واما ثانيا فلان كون معنى الازل عندهم زمانا غير متناه فى جانب المبدأ بط قطعا بل معناه عندهم عدم المسبوقية بالعدم لا الزمان الغير المتناهى فى جانب المبدأ والا لكان كونه تعالى ازليا مستلزما لكون العالم قديما وايضا قد صرح الشارح فيما سبق ان الازل فوق الزمان فكيف يكون زمانا

( مع )

تعالى بالقدم الزمانى كما استأثر بالقدم الذاتى على انه يمكن ان يقال ان وجود العالم فى الازل ممتنع فلا يكون عدم ايجاده فى الازل نقصا كما انه ليس عدم شمول القدرة

بالقدم الزمانى فانه محل نظر ثم ان غرض الشارح من هذا الكلام ترق من تجويز عدم كون الخالقية كالا الى القطع به بان يقال لو كان الخالقية فيما لايزال كالا لم يكن الخلو عنها فى الازل كالا بل نقصا بناء على امكان وجود العالم فى الازل وامكان الاتصاف بالخالقية فيه واللازم باطل لان الخلو المذكور كال فظهر امران* الاول فساد ماقيل مراده لو سلم ان مثل ايجاد العالم من صفات الكمال فى الجملة فلا نسلم انه منها مطلقا لجواز ان يكون منها فى الابد لافى الازل فان الخلو عنه فى الازل كال فكيف يكون الايجاد ايضا كالا* الثانى اندفع ماقيل اذا وجد خالقية زيد فى هذا اليوم مثلا واتصف بها الواجب تعالى فى اليوم لزم النقص فى الامس لعدم اتصافه به فى الامس وهكذا فى اى يوم فرض الاتصاف لزم النقص قبله انتهى فانه انما يتوجه اذا كان الكلام مبنيا على تسليم كون الخالقية فيما لايزال كالا كما زعمه القائل الاول كما لايخفى نعم يتجه مثله على العلاوة الآتية ( قوله على انه يمكن ان يقال الى آخره ) الظاهر ان مراده لو سلم ان ايجاد العالم فيما لايزال كال فجريان الدليل فيه بعد ذلك ممنوع لان المراد من المقدمة القائلة بان الخلو عن صفة الكمال فى الازل نقص فى اصل الدليل ان ذلك الخلو نقص

مع امكان الاتصاف به فى الازل فتلك المقدمة من دليل الجريان ممنوعة اذ لما امتنع وجود العالم فى الازل لم يمكن الاتصاف بايجاده فى الازل ويتجه عليه امران * الاول ما اشرنا من قبل * الثانى ان هذا المنع المبنى على تسليم كون الايجاد كمالا هادم لاصل الدليل اذ على هذا للخصم ان يقول الصفات الكمالية الحادثة التى جوزنا قيامها بذاته تعالى هى التى امتنع الاتصاف بها فى الازل لان جميع الحوادث متساويه الاقدام فى امتناع وجودها فى الازل على تقدير امتناع وجود العالم فى الازل فان قيدتم تلك المقدمة بامكان الاتصاف فى الازل فلا يقوم علينا والا كان تلك المقدمة ممنوعة كما منعتم فالوجه ان يحمل مراده على تأييد منع كون الايجاد كمالا ايضا بان يقال لو كان صفة كمال لكان الخلو عنها فى الازل نقصا وليس كذلك لان ذلك الخلو كمال فكيف يكون نقصا ولو سلم انه ليس بكمال فليس بنقص ايضا لانه انما يكون نقصا لو امكن الاتصاف به فى الازل وهو ممنوع لجواز ان يكون العالم ممتنع الوجود الازلى فلا يمكن الاتصاف بايجاده فى الازل فعلى هذا لا يرد عليه شئ من الوجهين المذكورين اما الاول فلما عرفت واما الثانى فلانه مبنى على تحرير تلك المقدمة بما اشرنا اليه فليس للخصم ان يقول يجوز ان يقوم بذاته تعالى صفة كمال حادثة ممتنعة الوجود فى الازل نعم لاحد ان يقول حينئذ يجوز ان يقوم بذاته تعالى حادث لا كمال فيه وممتنع الوجود فى الازل لكن ذلك الايراد وارد غير مندفع على زعم الشارح وان كان مندفعا بما اشار اليه شارح المقاصد من الاتفاق على ان كل صفة حقيقية يتصف بها الواجب لابد وان يكون صفة كمال وللاشارة الى ورود ما اورده فيما سبق صدره بالامكان وما قيل انما صدره بالامكان للاشارة الى ضعف هذا القول فان كون وجود العالم ممتنعا فى الازل لا ينافى كون ايجاده تعالى اياه ازليا بان يتعلق ارادته الازلية بوجوده فيما لا يزال والقدرة انما تؤثر على وفق الارادة فلا يوجد الا فيما لا يزال كما صرح به وبنى عليه رد دليل الفلاسفة على قدم العالم ففيه نظر اما اولا فلان الشارح لم يصرح فيما سبق بكون ايجاد العالم ازليا كيف وتحقق الخالقية فى الازل بدون المخلوق فيه يستلزم تحقق العلة التامة بدون المعلول واحد المتضايفين بدون الآخر فى الازل ولا يجوزها عاقل وانما صرح بكون تعلق الارادة الازلية بوجوده اللايزالى متمما لعلة وجوده فيما لا يزال فيجوز ان يحمل كلامه هناك على انه لما كان تأثير القدرة تابعا لتعلق الارادة كان تعلق الارادة كالمتمم للعلة التامة والا فالمتمم فى الحقيقة هو التأثير الحادث للقدرة التابع لتعلق الارادة فى الازل من غير لزوم تسلسل وبهذا القدر ينهدم دليل الحكماء فاى حاجة فى هدمه الى قول ظاهر البطلان فحينئذ لا يكون الخالقية ازلية لانها عبارة عن تعلق القدرة بالتأثير بل حادثة متجددة عند حدوث العالم وان كان تعلق الارادة ازليا وهذا التوجيه من سوانح هذا الوقت فيندفع به ما اوردناه عليه فيما سبق واما ثانيا فلان الشارح صرح هنا بكون الخالقية وعدم الخالقية متغيرة متبدلة فلو فرضنا ان مراده هناك ذلك فليس كلامه هنا مبنيا على ذلك ولا على تجويزه والا لم يقتصر على منع الجريان

للممتنعات نقصا وما يقال من ان ازلية الامكان يستلزم امكان الازلية ليس بشئ كما بسطناه فى بعض تعليقاتنا واما السلوب فيما كان مثل ساب الجسمية ولوازمها عنه تعالى

فى الخالقية بل منع التخالف فيها فافهم ( قوله وما يقال من ان ازلية الامكان الى آخره ) اثبات لكون الخلو عن الايجاد فى الازل نقصا بان يقال امكان كل ماهية ممكنة لازم لها بحيث يستحيل انفكاكه عنها ازلا وابدا والا لزم انقلاب الممكن الى شئ من الواجب والممتنع بالذات وهو قطعى البطلان فامكان العالم ازلى وازلية الامكان يستلزم امكان الازلية اى امكان ان يكون العالم ازليا قديما واذا امكن ان يكون العالم ازليا كان الخلو عن ايجاد العالم فى الازل خلوا مع امكان الاتصاف به فى الازل فيكون ذلك الخلو نقصا وقوله ليس بشئ جواب عنه بمنع ذلك الاستلزام مستندا بجواز ان يكون امكان الممكن بالنسبة الى الوجود اللايزالى لا بالنسبة الى الوجود الازلى فيكون الممكن ممكن الحدوث وممتنع القدم وهذا مبنى على انهم اختلفوا فى ان ازلية الامكان يستلزم امكان الازلية اولا فذهب القوم الى الثانى والشريف المحقق بعدما نقل دليل عدم الاستلزام فى شرح المواقف قال ولنا فيه بحث وهو ان امكان الممكن اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو فى ذاته مانعا عن قبول الوجود فى شئ من اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه مستمرا فى جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود فى شئ منها بل جاز اتصافه به فى كل منها لا بدلا فقط بل ومعا ايضا وجواز اتصافه به فى كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر فى جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية نعم ربما امتنعت الازلية بسبب الغير وذلك لا ينافى الامكان الذاتى انتهى واعترض عليه الشارح فى بعض تعليقاته بما حاصله ان الظرف فى قوله فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود فى شئ منها ان كان ظرفا لعدم المنع فهو عين ازلية الامكان لا امكان الازلية وان كان ظرفا للوجود فهو نفس المتنازع فيه فيكون مصادرة على المطلوب ثم لو سلم ان وجوده فى كل جزء من اجزاء الازل ممكن فلا يلزم منه ان يكون وجوده الازلى ممكنا انتهى وللقائل ان يقول كل من الوجهين من الاعتراض مدفوع اما الاول فلان الظرف ظرف الوجود وليس هو المتنازع فيه بداهة ولا خفيا اذ لا شبهة فى ان وجوده فى كل حد من حدود الزمان المفروض الى غير النهاية فى جانب الازل ممكن واما الثانى فلانه اذا لم يكن للوجود الممكن حد وامكن له الوجود فى جميع تلك الحدود الغير المتناهية معا لا بدلا فقط فقد امكن الازلية ولدفع ما ذكره تعرض بالمعية وتحقيق كلامه قدس سره ان الممكن كما لا يقتضى بذاته شيئا من الوجود والعدم فكذا لا يقتضى كون المؤثر فيه فاعلا مختارا اوموجبا يفيده الوجود بالاختيار او بالايجاب بشروط معدة غير متناهية او بلا شرط بل

ان امكانه اذا كان مستمرا فى الازل لم يكن هو فى ذاته مانعا عن قبول الوجود فى شئ من الاجزاء الازلية فيكون عدم منعه امرا مستمرا فى جميع تلك الاجزاء الازلية فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود المستمر فى جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية ( قوله كما بسطناه فى بعض تعليقاتنا ) وهو انه ان اراد بقوله لم يمنع من اتصافه بالوجود فى شئ منها ان ذاته لا يمنع فى شئ من اجزاء الازل من الاتصاف بالوجود فى الجملة بان يكون قوله فى شئ منها متعلقا بعدم المنع فيكون معناه انه لا يمنع فى شئ من اجزاء الازل من الوجود بعده فهو بعينه ازلية الامكان ولا يلزم منه عدم منعه من الوجود الازلى الذى هو امكان الازلية وان ارادته ان ذاته لا يمنع من الوجود فى شئ من اجزاء الازل بان يكون قوله فى شئ منها متعلقا بالوجود فهو بعينه امكان الازلية والنزاع انما وقع فيه وهو مصادرة على المطلوب ثم لو سلم ان وجوده فى كل جزء من اجزاء الازل ممكن فلا يلزم منه ان يكون وجوده الازلى ممكنا (الوجود)

لجريان الدليل فيها لايضر لان المدعى غير متخلف لامتناع الخلو عنها (ولايتحد بغيره)

الوجود انما يحصل له لامر خارج هو تأثير الفاعل فان كان التأثير فيه بالايجاب بلاشرط كان الممكن ازليا قديما كصفات الواجب تعالى الحقيقية على مذهب الاشاعرة او بشرط او بالاختيار كان حادثا فهو في ذاته قابل لجميع انحاء الوجود والتأثير فيه فهو قابل لان يوجد في جميع اوقات الامكان فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية امكانا ذاتيا وان امتنعت بالغير كامتناع استناد القديم الى الفاعل المختار ولايلزم النقض بعدم تعلق القدرة ببعض الممكن الذاتي لما عرفت ان عدم تعلق القدرة بالممتنع بالغير كعدم الصفات وايجاد الموجود ليس بنقص بل نقول الخلو عن الايجاد في الازل مع امكان ان يوجد العالم في الازل لازم الكمال الذي هو القدرة اذ لما كان الكمال في القدرة لافي الايجاب وامتنع استناد القديم الى القادر فمع ان وجود العالم في الازل ممكن يكون الخلو عن الايجاد في الازل بطريق الاختيار لازم الكمال ولازم الكمال ليس بنقص بل كمال فعلى هذا في تقرير البرهان نقول لاشئ من الصفات الكمالية الحقيقية بحادث والالزم خلو الذات عنها في الازل وقبل حدوثها مع امكان ان يتصف بها الواجب في الازل بان تصدر عن الذات بطريق الايجاب والخلو عنها مع امكان ذلك الاتصاف نقص لايقال هذا جار في بعض الاضافات كالايجاد وتعلق العلم والسمع والبصر عند حدوث المكنات لانا نقول هذه كمالات اختيارية متفرعة على تأثير القدرة بالاختيار فلايمكن الاتصاف بها في الازل ولا قبل تأثير القدرة فلايجرى فيها الدليل واما الجريان في الكمالات الاضافية والسلبية الغير المتفرعة على تأثير القدرة كتعلق العلم والارادة والقدرة بالتصحيح لابالتأثير كلها في الازلي وكسلب الجسمية وغيرها من النقائص فسلم لكن تخلف الحكم فيهما ممنوع فلااشكال ويقرب مما ذكرنا ماذكره المولى الجامي من ان المحققين من المتصوفة قالوا ان لله تعالى كمالين كمالا ذاتيا مستغنيا عما سواه كوجوب وجوده ووحدته وحياته وعلمه وغير ذلك من الصفات الذاتية وكمالا اسمائيا موقوفا على المظاهر فان كمال الاسماء انما هو بظهور آثارها انتهى وبهذا البيان اندفع ماأورده الشارح الجديد للتجريد حيث قال لوتمت الادلة المذكورة في هذا الباب لدلت على امتناع التغير في صفاته تعالى مطلقا اى سواء كانت حقيقية محضة او ذات اضافة او اضافة اوسلبا وتخصيص الدعوى مع عموم الادلة خطأ انتهى وكان غرض الشارح من ايراد النقض المذكور والجواب عنه دفع ماأورده لكن قدعرفت مافي جوابه من الخلل لان كون ايجاد منافع العباد تفضلا ورحمة كما سيصرح به المصنف وكذا كون تعلق السمع والبصر صفة كمال مما لايقبل المنع بخلاف ماذكرنا فتأمل في هذا المقام فانه من مزالق الاقدام ﴿قال المصنف ولايتحد بغيره الى آخره﴾ لايخفى ان الاولى ان لاينفصل

يطلق الاتحاد على ثلثة انحاء الاول ان يصير الشئ بعينه شيئا آخر من غير ان يزول عنه شئ اوينضم اليه شئ وهذا محال مطلقا سواء كان فى الواجب تعالى اوفى غيره لان المتحدين ان بقيا فهما اثنان فلا اتحاد

بينه وبين نفى الحلول لانهما متقاربان ويحصل رد النصارى وغلاة الشيعة بمجموعهما كما فعله فى المواقف (قوله الاول ان يصير الشئ) اى الموجود (بعينه) اى بتعينه وتشخصه الخاص به (شيئا آخر) اى موجودا (من غير ان يزول عنه شئ) من ذاته اوصفاته وانما عممنا الشئ من الصفة مع ان الزائل عن الشئ متبادر فى الجزء فان هذا القيد لاخراج الاتحاد بالمعنى الثالث فانه اذا صار الابيض اسود فقد زال عن الابيض صفة البياض وفاض على الجسم بدله صفة السواد كما ان الماء اذا صار هواء فقد زال عن الماء جزؤه الذى هو الصورة النوعية المائية وفاض بدلها الصورة النوعية الهوائية سواء كانت الصورة النوعية جوهرا كما ذهب اليه الحكماء المشائية اوعرضا بان يتألف الجسم من الجوهر والعرض كما ذهب اليه الاشراقية و المتكلمون كما ان قوله اوينضم اليه شئ لاخراج الاتحاد بالمعنى الثانى فان كون التراب طينا بانضمام الماء اليه وصرح الشريف المحقق فى شرح المواقف بان اطلاق الاتحاد على المعنيين الاخيرين مجازى والمعنى الحقيقى المتبادر هو هذا المعنى الاول وهو يتصور على وجهين احدهما ان يكون هناك شيئان كزيد وعمرو فيتحدان بان يصير زيد عمرا وبالعكس ففى هذا الوجه قبل الاتحاد شيئان وبعده شئ واحد كان حاصلا قبله وثانيهما ان يكون هناك شئ واحد كزيد فيصير هو بعينه شيئا آخر غيره كعمرو فحينئذ يكون قبل الاتحاد امر واحد وبعده امر آخر لم يكن حاصلا قبله بل بعده انتهى وماقيل هنا وجه ثالث اجدر بالاتحاد وهو ان يكون هناك شيئان فيتحدان بان يصيرا شيئا واحدا من غير ان يكون احدهما الآخر ولا ان يكون المجموع شيئا واحدا فغير متصور وكلام الشريف فى المتصور لان الشئ الحاصل بعد الاتحاد اما ان يكون موجودا قبل الاتحاد اولايكون والثانى هو الوجه الثانى وعلى الاول فاما ان يوجد معه قبل الاتحاد شئ آخر فهوالوجه الاول اولايوجد فلا اتحاد بين اثنين بل يكون هو اتحاد الشئ بنفسه بقى هناشئ هو ان الظاهر ان يقول من غير ان يزول عنهما شئ الاان يرجع ضمير عنه الى كل من الشيئين لا الى الشئ الاول فقط فتأمل (قوله وهذا محال مطلقا سواء كان فى الواجب الى آخر) اى سواء فى اتحاد الواجب بغيره اوفى اتحاد الممكن بغيره ولك ان تقول مراده سواء فى اتحاد الواجبين مع قطع النظر عن امتناع تعدده اوفى اتحاد الممكنين او المختلفين وعلى كل تقدير فالممكن اعم من الجوهر المجرد والمادى ومن العرض بل ومن الصفة القديمة لان اتحاد الموجودين مطلقا محال (قوله لان المتحدين ان بقيا) بعد الاتحاد فى الوجود (فهما اثنان) اى

(قوله لان المتحدين ان بقيا فهما اثنان فلا اتحاد

(معروض)

وان فنيافهما معدومان فلااتحاد وان فنى احدهماو بقى الآخر فلااتحادايضا بل بقاء واحد

معروض الاثنينية لا معروض الوحدة فلا اتحاد بين الموجودين ( وان فنيا ) عند الاتحاد (فهما) بعد الاتحاد ( معدومان فلااتحـاد ) بين الموجودين ايضا كما هو المدعى وان جاز اتحادهما فى العدم وان فنى احدهما وبقى الاخر فلا اتحـاد بين الموجودين ايضا بل هوبقاء واحد وفناء آخر وهوليس من اتحـاد الموجودين فى شئ وايضا لايمكن اتحاد الموجود بالمعدوم والا يلزم انيكون الشئ الواحـد موجودا ومعدوما معا نعم قد يصير الموجود معدوما وبالعكس لكنه اتحاد بزوال وصف الوجود اوالعدم وهو الاتحاد بالمعنى الثالث لابهذا المعنى ومن هنا علم ان المراد من الموجودين الغير المتحدين اعم من ان يكونا موجودين فى الخارج اوفى الذهن ومن انيكون احدهما موجودا فى الخارج والآخر موجودا فى الذهن ولذا قال المصنف فى المواقف وشارحه (هذا الحكم) اى عدم اتحاد الاثنين ( بديهى فان الاختلاف ) والتغاير ( بين الماهيتين او الهويتين ) وكذا بين المـاهية والهوية ( اختلاف بالذات فلايعقل زواله ) يعنى ان التغاير بين كل اثنين فرضا مقتضى ذاتهما فلا يمكن زاوله عنهما كسائر لوازم المـاهيات وهذا الحكم مع وضوحه فى نفسه ( ربما يزاد توضيحه فيقال ان عدم الهويتان ) بعد الاتحاد وحدث امرآخر فلا اتحاد بينهما بل هما قدعدما ( وحدث امرثالث وان عدم احدهما ) فقط ( فلااتحاد ايضا اذلا يتحد المعدوم بالموجود بديهـة وان وجدا ) اى بقيا موجودين بعد الاتحاد ( فهما اثنان كما كانا قبله والغرض هوالتنبيه على الضرورة بتجريد الطرفين وتصوير المراد فظن بعض الناس انهم حاولوا بذلك الكلام الاستدلال فمنع امتناع الاتحاد على تقدير بقائهما موجودين وانما يكونان اثنين لولم يتحدا ) انتهى كلامه واورد عليه العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد حيث قال هذا الاتحاد ممتنع لوجهين الاول ان الاثنين سواء كانا ماهيتين او فردين منهما اومن ماهية واحدة فالاختلاف بينهما ذاتى لا يعقل زواله اى لكل شئ خصوصية ما هو بها هو متى زالت تلك الخصوصية لم يبق ذلك الشئ واعترض عليه بانه انكان استدلالا فنفس المتنازع فيه وانكان تنبيها فليس اوضح من الدعوى اذربمـا يقع الاشتباه فى كون الاختلاف ذاتيا ممتنع الزوال دون اتحاد الاثنين الثانى ان الاثنين بعدالاتحاد ان كان باقين فهما اثنان لاواحد والافان بقى احدهما فقط كان هذا فناء لاحدهما وبقاء لآخر وان لم يبق شئ منهما كان فناء لهما وحدوث ثالث وايا ما كان فلااتحاد واعترض عليه بانا لا نسلم انهما لو بقيا كانا اثنين لاواحدا وانما يلزم ذلك لو لم يتحدا فعدل الى تقرير آخر وهو انهما بعدالاتحاد ان كانا موجودين كانا اثنين لامحالة والا فاما ان يكون احدهما فقط موجودا اولا يكون شئ منهما موجودا الخ فاعترض عليه بانالانسلم انهمـا لوكانا موجودين كانا اثنين لاواحدا وانما يلزم لو لم يكونا موجودين بوجود واحد واجيب

وان فنيـا فهمـا معدومان الخ ) حاصـله ان الاتحـاد بين الشيئين بان يصـير زيد عمروا مثلا مع بقائهما معا محال لانهما ان بقيا موجودين كما كانا قبل الاتحاد فظهر انهما حينئذ موجودان اثنان لااتحـاد لاحدهما مع الآخر وان فنيا معا فهما معدومان لامتحدان وان فنا احـدهما وبقى الآخر فهو بقاء لواحد منهماو فناءللآخرفلااتحاد بينهما ايضا فانقلت يجوز ان يبقى ذاتاهما بصفةواحدة بعـدما كانا اثنين فنقول فالباقى حينئـذ حقيقة هوالامرالموضوع للوحدة والكثرةمعا لان شيئا من الوحدتين اذالم ينعدم كانت الكثرة متحققة فيلزم اجتماع المتقابلين وانه محال قال الشارح فى حاشية التجريد ان المدعى امتناع اتحاد الاثنين بان يصير (ا) مثلا(ب) مع بقاء (ا) و(ب) معا كما يصير الجسم اسود ابيض مع بقاء ذاتيهما لازوال صورة الاثـنين عن شئ وحدوث صورة الوحدة فيـه واذ فرض بقائهما بصفة الوحدة بعد ماكانا اثنين كان الباقى هوالامر الموضوع للوحدة والكثرة معـالا كل واحـد من وحدتين المقومتين للكثرة وذلك ظاهر بل هذه الدعوى بديهية يكفى فيهـا تحريرها اى بتلخيص اطرافها

عن هذا الاعتراض بانهما لو كانا موجودين فاما بوجودين فيكونان اثنين لا واحدا واما بوجود واحد فذلك الوجود اما احد الوجودين الاولين فيكون فناء لاحدهما وبقاء للآخر اوغيرهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث فاعترض عليه بانهما موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين الاولين صارا واحدا ايضا فلم يكن التفصى عن هذا المنع الا بان الحكم بامتناع اتحاد الاثنين ضرورى والمذكور فى معرض الاستدلال تنبيه بزيادة بيان وتفصيل وانت خبير بحال دعوى الضرورة فى محل النزاع وبان امتناع اتحاد الوجودين ليس باوضح من امتناع اتحاد الاثنين مطلقا انتهى ونحن نقول يمكن التفصى عن هذا المنع الاخير بتمهيد هو ان امتياز احدى الهويتين عن الاخرى اما بذاتها كما فى امتياز هوية بسيطة عن هوية بسيطة اخرى اوعن هوية مركبة كامتياز مجرد عن مجرد اوعن جسم معين واما بجزئها كما فى امتياز هويتين من نوعين مركبين كزيد وهذا الفرس فانهما متمايزان بالصورتين النوعيتين هما متضادتان عند البعض سواء كانا جوهرين اوعرضين اوكالمتضادتين فى امتناع اجتماعهما فى محل واحد عند من خصص التضاد بالاعراض ولاشك فى ان مابه الامتياز لازم الهوية عقلا فى هذين القسمين لامتناع بقاء الشئ بدون ذاته اوجزئه بديهة واما بامر خارج كما فى امتياز هويتين من نوع واحد كزيد وعمرو وذلك الامر الخارج هو الامر المسمى بالتشخص الذى هو العوارض المشخصة فى الظاهر والوجود الخاص المستتبع لتلك العوارض فى التحقيق كما سبق من الشارح ولما كانت العوارض التابعة للوجودات الخاصة متباينة متضادة بحيث لايجوز اجتماعها فى محل واحد بداهة كانت تلك الوجودات متباينة لان تباين الآثار يدل على تباين مباديها قطعا فلو فرضنا امكان انفكاك تلك العوارض والآثار التابعة للوجود الخاص عن تلك الهوية عقلا بناء على ان استتباع الوجود الخاص لما يترتب عليه عادى لاعقلى عند الاشاعرة فلاشك فى امتناع انفكاك التشخص عن الهوية عقلا لان الهوية هى الماهية المأخوذة مع التشخص فمتى زال التشخص زال الشخص بداهة وذلك التشخص هو الكون فى الاعيان بحيث يترتب عليه تلك الآثار المخصوصة عقلا اوعادة اومتلازم مع ذلك الكون بل نقول لما كان الاتحاد الذى نحن بصدد ابطاله هو الاتحاد من غير ان يزول عنهما شئ من الذات والذاتيات والصفات كانت الهويتان هنا مأخوذتين بشرط اوصافهما المتضادة المتباينة فلا يمكن انفكاك شئ من الاوصاف عنهما عقلا كما لايمكن انفكاك الكتابة عقلا عن الكاتب المأخوذ بشرط الكتابة وان امكن انفكاكها عن ذات الكاتب فالاتحاد بهذا المعنى يستلزم اتحاد الماهيات المتباينة والمتضادة اذا تقرر هذا فنقول لو اتحد الجسم الابيض بالجسم الاسود من غير ان يزول عنهما البياض والسواد لزم اتحاد البياض بالسواد ذاتا ووجودا واللازم باطل لان الهوية الحاصلة بعد الاتحاد اما ان يحصل لها الكون فى الاعيان بحيث يترتب عليه تفريق البصر عقلا اوعادة اوالكون فى الاعيان

بحيث يترتب عليه جمع البصر عقلا اوعادة اويحصل لهما الكون بحيث لايترتب عليه
هذا ولاذاك بل اثر آخر كالحالة المتوسطة بين الجمع والتفريق كما فى الحمرة والصفرة
فعلى الاولين ان كان الكون الحاصل بعدالاتحاد عين احد الكونين الاولين فقط
فهو فناء لاحدهما وبقاء لآخر وان كان مثل احدهما فقط اذ لايجوز ان يكون مثل
كل منهما فتلك الهوية الحاصلة مثل احدى الاوليين لاعين احديهما ولاعين
كل منهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث وعلى الثالث كانت تلك الهوية مغايرة
لكل من الاولين مباينة لهما فى الوجود الخاص والآثار بديهة عند العقول
المستقيمة وان نازع فيه الخصم المعاند وليس الغرض مجرد الزامه بل بيان الحكم
الواقع عند العقول السليمة وهذا مراد المصنف وبهذا الاعتبار كان امتناع
اتحاد الوجودين اوضح فصح انيكون تنبيها فاندفع مااورده العلامة على المصنف
لان مراد المصنف من البقاء هو بقاؤهما فى الوجود كما اشار اليه الشريف فلايكون
دليلا مغايرا للدليل المعدول اليه ولعل مراد الشريف المحقق من التفسير بقوله يعنى
ان التغاير بين كل اثنين فرضا مقتضى ذاتهما الى آخره ايماء الى دفع اعتراض العلامة بمثل
ماذكرنا بناء على ان البياض مثلا وان امكن انفكاك تفريق البصر عن هويته الموجودة عقلا
عند الاشاعرة لكن لايمكن ان ينفك عنهما الوجود الخاص عقلا اعنى الكون
فى الاعيان بحيث يلزمه التفريق عقلا عند الحكماء وعادة عند الاشاعرة وكذا
الكلام فى هوية السواد وفى هوية الكيفية المتوسطة بينهما وان نازع فيه الخصم
المعاند كالسوفسطائية كيف ولو جاز مثله لما حصل لنا الجزم بعدم اتحاد آبائنا
الماضية ببعض الجمادات وبعدم كون الجمادات فضلاء نحارير وذلك مكابرة ظاهرة
ومن الغرائب ان الشارح الجديد للتجريد بعد ماعجز عن دفع المنع الاخير المستند
بجواز اتحاد الذاتين والوجودين معا عدل الى تقرير آخر بان غير الوجود الى
التشخص ثم قال ولا يمكن ان يقال على قياس مامر فى الوجود انهما بعدالاتحاد
مشخصان بتشخص واحد هو نفس التشخصين الاولين لان كلا من التشخصين
الاولين كان قد امتاز به احد الاثنين عن الآخر وهذا التشخص لايمتاز به احدهما
عن الآخر فلا يكون هو نفسهما وانت خبير بأن التشخص اماعين الوجود الخاص
او متلازم معه فمن جوز اتحاد الوجودين الخاصين يجوز اتحاد التشخصين قطعا ولذا اورد
عليه الشارح هناك بأن للمانع ان يقول تميز احد الاثنين عن الآخر كان لازما
لاثنينية التشخص لالذاته فاذا زالت زالت مع بقاء ذاته متصفة بالوحدة كما ان امتياز
كل من الوجودين باثر خاص كان لازما لتعددها وقد زال بزوال التعدد مع بقائهما
بصفة الوحدة وتلخيص ايراده عليه انه يجوز اتحاد التشخصين ايضا كالوجودين
بأن يكون التشخص المعين مما يعرض له الكثرة تارة والوحدة اخرى كالوجود
اللهم الاان يحمل مراد شارح التجريد على ماذكرنا فيندفع مااورده عنه ثم قال

وفناء آخر والثانى ان ينضم اليه شئ فيحصل منهما حقيقة واحدة بحيث يكون المجموع شخصا واحدا آخر كما يقال صار التراب طينا والثالث ان يصير الشئ شيئا آخر بطريق الاستحالة فى جوهره

الشارح هناك يمكن تلخيص الدليل بوجه يندفع عنه الشكوك وهو ان يقال ان اتحدا مع بقاء الاثنينية لزم اجتماع النقيضين فان ارتفع الاثنينية فاما بارتفاع كليهما او بارتفاع احدهما وكلاهما خلاف المفروض او بارتفاع وصف الاثنينية وطريان الوحدة على قابلها وذلك مالا ننكره بل نثبته فى بعض الاشياء وليس هذا هو الاتحاد الذى نحيله انتهى وانت خبير بأن مآله ان الاثنين بشرط الاثنينية لايتحدان وهذا حكم بديهى لاينبغى ان يورد ويبين بالدليل او التنبيه فى علم الكلام كما قيل ولا يجدى فى المقام شيئا اذ للمانع ان يقول يجوز اتحاد الواجب بغيره لابشرط الاثنينية بل النافع فى المقام ان يقال الواجب تعالى لايتحد بغيره لا من غير ان يزول عنه شئ من ذاته اوصفاته او ينضم اليه شئ ولا بأن يزول عنه شئ من ذلك ولا بان ينضم اليه شئ اما الاول فلامتناع الاتحاد بهذا المعنى مطلقا لانهما بعد الاتحاد ان بقيا فهما اثنان الى آخره على مالا يخفى واعلم ان اتحاد المحمول بالموضوع فى قولنا زيد انسان مثلا ليس من حيث كون الانسان هوية ذهنية جزئية بل من حيث كونه ماهية كلية بتجريده عن المشخصات الذهنية كما قالوا فلا يرد ذلك ( **قوله** والثانى ان ينضم اليه شئ فيحصل منهما حقيقة واحدة ) المراد من الحقيقة الواحدة هنا اعم من الحقيقة التى فاضت على المجموع صورة نوعية اخرى وراء صور الاجزاء كما فى كون التراب بانضمام باقى العناصر انسانا او شجرا او معدنا معينا ومن الاعتبارية التى لم يفض على المجموع تلك الصورة كما فى صيرورة التراب بانضمام الماء اليه طينا فان الاتحاد المجازى متحقق فى كلا القسمين ولذا مثل بكون التراب طينا لايقال لعل مراده من الوحدة الوحدة الحقيقية على قول من ذهب الى حدوث الصورة النوعية الجوهرية فى مثل الترياق والسكنجبين كما ذكره شارح المقاصد لانا نقول هذا المعنى للاتحاد شامل لما لم يحدث فيه الصورة الجوهرية كالسرير قال فى شرح المقاصد ويمتنع اتحاد الاثنين بان يكون هناك شيئان فيصيرا شيئا واحدا لابطريق الوحدة الاتصالية كما اذا جمع الماآن فى اناء واحد او الاجتماعية كما اذا امتزج الماء والتراب فصارا طينا ومثله فى شرح التجريد وقد قالوا الواحد بالاجتماع وحدته قد تكون بحسب الطبيعة كالشجر الواحد وقد يكون بحسب الصناعة كالبيت الواحد انتهى (**قوله** بطريق الاستحالة) هذه الاستحالة لغوية بمعنى انقلاب الشئ عن حالتها الاولى لا اصطلاحية بمعنى تبدل الكيفيات اى الحركة فى الكيف ولذا احتاج الشريف فى شرح المواقف الى تفسيرها بان يقول اعنى التغير والانتقال دفعيا كان او تدريجيا وقد قالوا صيرورة الماء هواء بفساد الصورة النوعية المائية وكون الصورة

او عرضه كما يقال صار الماء هواء وصار الابيض اسود والكل فى حقه تعالى محال اما الاول فلمامر واما الثانى فلان احدهما ان لم يكن حالا فى الآخر امتنع ان يتحقق منهما حقيقة واحدة وهذا ضرورى وان كان احدهما حالا فى الآخر فلا يخلو من ان يكون الواجب حالا فى الآخر او بالعكس والاول محال لاستغناء الواجب عن المحل وامتناع حلول المستغنى فى الآخر والثانى ايضا محال لانه لو كان المحل هو الواجب وهو مستغن عن الحال

النوعية الهوائيـة والكون والفساد دفعيان بخلاف الحركة فى الكيف فان مطلق الحركة تدريجيـة ولذا عمم الانتقـال من الدفعى والتدريجى ولمـا كان تبدل الصورة النوعيـة للشئ تغيرا فى ذات الشئ وجوهره وتبدل الاوصـاف تغيرا فى عرضه قال الشـارح فى جوهره او عرضه والاولى فى ذاته ووصفه ليشـمل ذات الواجب تعالى وصفاته الا ان يقال انه اومى بذلك الى استحالتـه فى الواجب تعالى ( **قوله** والكل فى حقه تعالى محال ) الظاهر انه حمل الاتحاد المنفى فى كلام المصنف على مايعم المعانى الثلثة اى ما يطلق عليه الاتحـاد حقيقة او مجازا وانمـا عممه منهـا مع ان المصنف والتفتـازانى حملاه فى المواقف والمقـاصد على المعنى الاول الحقيقى لانه لو لم يحمل على الاعم لم يصح بنفى الحلول والاتحاد بهذا المعنى ردجيع طوائف النصارى وان حمل قوله لايتحد بغيره على معنى انه تعالى لايتحد ذاتا اوصفة بغيره على نحو ماقدمناه فى نفى الحلول لان قول بعضهم ان اقنوم العلم اتحد بجسد المسيح بطريق الانقلاب لحما ودما ظاهر فى الاتحاد بطريق الاستحالة وقول بعضهم تركب اللاهوت بالناسوت كالنفس مع البدن ظاهر فى الاتحاد بطريق الانضمام ففيه تعريض لهما كما ان العلامة التفتازانى عرض المصنف فى نفى الحلول حيث خصه المصنف بالحلول الاصطلاحى وعممه العلامة من الحلول فى المكان ليتم الرد المذكور ونحن نقول فيه نظر فعلى هذا ان حمل الغير فى كلام المصنف على الغير المصطلح عند الاشاعرة فيكون تخصيصا للمدعى بالنسبة الى نفى المعنى الاول مع عموم الدليل لانه كمايدل على امتناع اتحاده تعالى بما يباين الذات يدل على امتناع اتحاده تعالى بشئ من صفاته وان حمل على المعنى اللغوى ليشمل صفاته تعالى فنفى المعنى الثانى غير صحيح عند الاشاعرة لان ذاته تعالى بانضمام صفاته حقيقة واحدة متحصلة اى موجود فى الخارج على مذهب المتكلمين ولامخلص الا بأن يحمل الغير على المصطلح ويحال نفى اتحاده تعالى بصفاته بالمعنى الاول على المقايسة مع قرينة عموم الدليل وحينئذ يظهر اختلال كلامه فيما بعد كما ستعرفه ( **قوله** اما الاول فلمامر ) وايضا يلزم ان يكون الواجب ممكنا لما ثبت من امتناع تعـدد الواجب على مافى شرح المقاصد ( **قوله** اما الثـانى فلان احدهما الى آخره ) حاصله لو كان تعالى بانضمام شئ آخر اليه متحدا بالمجموع الحاصل فاما ان يكون بينه تعالى وبين ذلك الشئ المنضم حلول اصطلاحى بمعنى اختصاص الناعت اولا يكون فعلى الثانى لايكون

( قوله وهذا ضرورى ) فانا نعلم ضرورة انه لايحصل من الانسـان والحجر الموضوع لجنبه حقيقة واحدة متحصلة

لان الاحتياج ينافي الوجوب فيكون الحال عرضا فلا يحصل منهما حقيقة واحدة متحصلة غايته ان يحصل منهما حقيقة واحدة اعتبارية واورد عليه بانه ربما كان الواجب مع الغير محلا للجزء الصورى كما في العناصر الممتزجة التي يحلها صور المواليد ودعوى الاحتياج اوالانفعال بين الاجزاء المادية غير مسموعة سلمنا ان الواجب هوالمحل

مجموعهما حقيقة واحدة يتحد بها الواجب تعالى اذلا يحصل من الانسان والحجر الموضوع بجنبه حقيقة واحدة بداهة وعلى الاول فاما ان يكون الواجب حالا وهو محال مناف للوجوب الذاتي اومحلا مستغنيا عن ذلك الحال فيه فيكون ذلك الحال عرضا فان المحل ان احتاج الى الحال في بقائه يسمى هيولى والحال صورة والا فيسمى موضوعا والحال عرضا واذا كان الحال عرضا فلا يحصل من الموضوع والعرض حقيقة واحدة متحصلة اى موجودة في الخارج يتحد بها الواجب وان حصل هناك حقيقة واحدة اعتبارية كالعسكر الواحد ولقائل ان يقول ان اراد بالحلول مايعم الاصطلاحي والحلول في المكان لابطريق احتياج الحال فهو لاينافي الوجوب الذاتي وان اراد الحلول الاصطلاحي كما هو صريح كلامه فان اراد بالحقيقة الواحدة وحدة حقيقية فلايتم التقريب لان المدعى نفي مطلق الاتحاد بالمعنى الثاني سواء كانت الحقيقة الحاصلة بالانضمام حقيقية كالشجر اواعتبارية كالطين والبيت وان خص المعنى الثاني بالوحدة الحقيقية فلا يصح رد الملكائية من النصارى حيث زعموا الاتحاد بالجسد بطريق الامتزاج كالخمر بالماء كما سبق ( **قوله** فيكون الحال عرضا فلا يحصل منهما حقيقة واحدة ) اقول الصواب ان يحذف قوله فلا يحصل منهما الى آخره فيقال بدله واللازم باطل اذ لما كان المراد من الغير الغير المباين له تعالى كان ذلك الغير قبل اعتبار الحلول جوهرا اوعرضا قائما بواحد من الممكنات فان كان جوهرا يلزم انقلاب الجوهر عرضا وان كان عرضا قائما بالممكن يلزم انتقال العرض من موضوع الى موضوع آخر والكل قطعي البطلان وهذا هوالاختلال الذي ذكرناه وايضا الاولى فيكون الحال صفة لان الحلول شامل لصفات الواجب ( **قوله** واورد عليه بأنه الى آخره ) ايراد على الشق الاول بأنا لانسلم انه اذالم يكن احدهما حالا في الآخر امتنع ان يحصل هناك حقيقة واحدة لجواز ان يحل فيهما ثالث فيحصل حقيقة واحدة الایرى ان العناصر الممتزجة مع عدم حلول شيء منها في الآخر حل في مجموعها صورة نوعية واحدة جوهرية فحصل هناك حقيقة موجودة هي الشخص الحيواني اوالنباتي اوالمعدني وهي المواليد الثلثة ( **قوله** ودعوى الاحتياج اوالانفعال الخ ) جواب عن الجواب عن الايراد المذكور بابطال السند بأن يقال لوحل فيهما صورة نوعية جوهرية لزم احتياج الواجب الى الشيء المنضم وانفعاله منه اذجميع الاجزاء المادية التي حل فيها تلك الصورة يحتاج كل منها الى الآخر

مع الغير محلا للجزء الصورى يستلزم افتقار كل من الواجب والغير اللذين هما جزآن ماديان في الصورة المفروضة الى الآخر وانفعاله عنه كما في العناصر الممتزجة التي ينفعل بعضها عن بعض فيفيض عليها الصورة النوعية الملايمة لذلك المزاج والانفعال عنه فاندفع الايراد ووجه الدفع ان كلية هذه الدعوى غير مسموعة فلا يتم في الصورة المفروضة وينبغي ان يعلم ان كون الواجب مع الغير محلا للجزء الصورى داخل في النحو الثاني من الاتحاد فانه انضم الى الواجب فرضا شيء هو مجموع ذلك الغير والجزء الصورى وحصل منهما حقيقة واحدة فلا مجال لما قيل ان منع الاحتياج والانفعال بين الاجزاء المادية للمثال فكيف يمكن القول بعدم انفعال العناصر بعضها عن بعض وفيضان الصورة النوعية على المواليد تابع للمزاج التابع للانفعال والكتب مشحونة به ولم ينقل عن احد منع ولاخلاف فيه وان منع الانفعال بين الاجزاء المادية للممثل مع تسليمه في المثال فليس مما نحن بصدد ابطاله من احتمالات الاتحاد

لكن لانم انه لايحصل من الموضوع والعرض ماهية حقيقية بل الاشراقيون نفوا الصورة النوعية الجوهرية وادعوا ان انواع الاجسام مؤلفة من الصورة الامتدادية الجسمانية والاعراض القائمة بها كالسرير المركب من قطع الخشب والهيئة الاجتماعية التى هى عرض واما الثالث فلان التغير الجوهرى والعرضى فى حقه تعالى محال لماس

وينفعل كل منها عن الآخر الابرى ان صور المواليد انما فاضت على العناصر بحدوث كيفية متوسطة بين كيفياتها من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة بأن يفعل كل منها فى الآخر باعتبار صورته وينفعل عن الآخر باعتبار مادته فيكسر كل منها صورة الآخر فى كيفيته ويحصل كيفية متوسطة بين حرارة النار والهواء وبرودة الماء والتراب وبين رطوبة الماء والهواء ويبوسة النار والتراب وحاصل الجواب ان كلية هذه الدعوى ممنوعة وان كانت مسلمة فى انفعال الاجزاء المادية للمواليد بل الاحتياج غير مسلم فى شئ من المواد اذالمحتاج هوالصورة الحالة فى الاجزاء لاالاجزاء وهو ظاهر واقول ذلك السند باطل لانه مستلزم لاجتماع المجرد مع مجرد آخر اومادى والاجتماع والافتراق ليس من شان المجردات على مانص عليه الشيخ ابن سينا ولذا جعل الاعداد القابلة للجمع والتفريق من خواص الماديات نعم يرد على الشق الاول ان تركب النفس المجردة مع البدن اتحاد بالانضمام وليس بينهما حلول لابطريق حلول الصفة فى الموصوف ولابطريق حلول الشئ فى المكان وليست النفس محلا للصورة النوعية الحالة فى مادة الجسم فلا يقوم حجة على بعض النصارى الزاعمين بتركب الواجب تعالى مع الجسد كتركب النفس مع البدن فالوجه فى ابطال مازعموه ان يقال ان المجرد المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف انما يتعلق به لتحصيل الكمالات باتفاق الحكماء فهو مجرد لم يخرج جميع كمالاته الى الفعل وهو ينافى وجوب الوجود واما المجرد الذى جميع كمالاته بالفعل فلا معنى لتعلقه بالبدن تعلق التدبير والتصرف بل هو يتعلق به تعلق التأثير والايجاد (**قوله** لكن لانسلم انه لايحصل الى آخره) منع للملازمة القائلة بأن الحال اذا كان عرضا فلا يحصل منهما حقيقة واحدة وقد عرفت انه منع لمقدمة غير ملتزمة ههنا وان التزمها المستدل (**قوله** وادعوا ان الاجسام مؤلفة من الصور الامتدادية) اى الصورة الجسمية الممتدة فى الجهات الثلث والاعراض القائمة بهـا اى المختصة بنوع ذلك الجسم فان المنوع عندهم هوالصورة النوعية التى هى عوارض مخصوصة لامشتركة بين الانواع وانما خصه بالاشراقيـة مع ان المتكلمين مشاركون فى هذا الادعاء لانه اراد بالصورة الامتدادية الجواهر المتصلة الاجزاء بناء على ان القول بالوحدة الحقيقية موقوف على الاتصال والمتكلمون ينفون الاتصال وينكرون المقدار بل مطلق الكم فليس لشئ من الاجسام وحدة حقيقية عندهم (**قوله** اما الثالث فلان التغير الجوهرى بزوال جزء من ذاته) اذلا جزء له تعالى والعرضى بزوال صفة وحصول صفة اخرى

من عدم التبدل فى صفاته الحقيقية ( وليس بجوهر ) اذالجوهر هوالممكن المستغنى عن المحل اوهوالمتحيز بالذات وهو تعالى منزه عن المكان والتحيز ( ولاعرض ) لان العرض محتاج الى المحل المقوم له والواجب تعالى مستغن عن غيره ( ولاجسم ) لان الجسم مركب فيحتاج الى الجزء فلايكون واجبا ( ولافى حيزولافى جهة ) لانهما من خواص الاجسام والجسمانيات ( ولايشار اليه بههنا اوهناك ولايصح عليه الحركة والانتقال ) كما سبق والمشبهة منهم من قال انه جسم حقيقية ثم افترقوا فقال بعضهم انه مركب من لحم ودم وقال بعض هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء طوله سبعة اشبار بشبر نفسه ومنهم من يقول انه على صورة انسان فنهم من قال انه شاب امرد جعد قطط ومنهم من قال انه شيخ اشمط الرأس ومنهم من قال هو فى جهة الفوق ومماس للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات ويأط العرش تحته اطيط الرحل الجديد تحت الراكب الثقيل وهو يفضل على العرش بقدر اربع اصابع ومنهم من قال هو محاذ للعرش غير مماس له وبعده عنه بمسافة متناهية وقيل بمسافة غيرمتناهية ولم يستنكف هذا القائل عن جعل غير المتناهى محصورا بين حاصرين ومنهم من تستر بالبلكفة فقال

---

من الصفات الذاتية محال لما مر من عدم تبدل الصفات الحقيقية ولاجل ان نفى الاتحاد بالمعنى الثالث موقوف على عدم قيام الحوادث بذاته تعالى وسطه المصنف بين الحلول والاتحاد فاندفع عنه ما اسلفنا ومنه يظهر وجه آخر لتعميم الشارح الاتحاد من المعنى الحقيقى ( **قوله** اذالجوهر هوالممكن المستغنى عن المحل اوهو المتحيز الى آخره ) كلمة اولتقسيم الحد بمعنى ان بعض المتكلمين عرفوه بالمعنى الاول وبعضهم بالمعنى الثانى الا ان اعادة المعرف يأباه فالوجه انها للشك فى ان حقيقته عندهم احد المعنيين قطعا فلايكون جوهرا والا لكان الواجب ممكنا اومتحيزا والكل محال واما كونه تعالى جوهرا بالمعانى الاخر المعتبرة عندالحكماء كالموجود المستغنى عن المحل اوالقابل للصفة فهو وان كان صحيحا بحسب المعنى لكن لم يرد اطلاق لفظ الجوهر عليه تعالى فى الشرع وهو موهم للامكان والتحيز لكثرة استعماله فيهما ( **قوله** لان العرض محتاج الى المحل المقوم الى آخره ) كون المحل مقوما للعرض محل نظر على مذهب المتكلمين القائلين بان الموضوع ليس من مشخصات العرض الا ان يحمل المحل على محل ما لا على المحل المعين فان النزاع بين الفريقين فى الثانى لافى الاول لان احتياج العرض فى وجوده الى محل ما قطعى فتأمل ثم لايخفى انه اشار فيما سبق الى ان كل عرض حادث فالمناسب هنا ان يتعرض بالحدوث ايضا وان حمل على ان مراده انه تعالى ليس بعرض بالمعنى المعتبر عندالحكماء ايضا ففيه انه ينبغى مثله فى الجوهر اللهم الا ان يقال انه حمل العرض ههنا على معنى مطلق الصفة حادثة كانت اوقديمة ( **قوله** شاب اجرد ) اى لالحية ولاشارب له جعدة قطط الجعودة كون الشعر كالحلقة والقطط شدة الجعودة

---

( قوله اذالجوهر هو الممكن المستغنى عن المحل اوهوالمتحيز بالذات ) يشير الى ان المراد بالجواهر ههنا احد هذين المعنيين على ماذهب اليه المتكلمون فكونه تعالى جوهرا بمعنى الغنى عن المحل لايقدح فى هذا قال المصنف رحمه الله فى المواقف ونعنى بالمتحيز بالذات المشار اليه اشارة حسية بانه هنا اوهناك ( قوله امرد جعد قطط الخ ) فى القاموس رجل امرد لاشعر عليه والجعد من الشعر خلاف السبط اى المسترسل وجعد قطط اى شديد الجعودة والشمط محركة بياض شعر الرأس يخالط بسواده قوله اطيط الرحل صوته من الثقل

هو جسم لا كالاجسام وله حيز لا كالاحياز ونسبته الى حيزه ليس كنسبة الاجسام الى احيازها وهكذا ينفى جميع خواص الجسم عنه حتى لايبقى من الجسم الا اسم الجسم وهؤلاء لايكفرون بخلاف المصرحين بالجسمية واكثر المجسمة هم الظاهريون المتبعون لظواهر الكتاب والسنة واكثرهم المحدثون ولابن تيمة ابى العباس احمد واصحابه ميل عظيم الى اثبات الجهة ومبالغة فى القدح فى نفيها ورأيت فى بعض تصانيفه انه لافرق عند بداهة العقل بين ان يقال هو معدوم وبين ان يقال طلبته فى جميع الامكنة فلم اجده ونسب النافين الى التعطيل هذا مع علو كعبه فى العلوم العقلية والنقلية كما يشهد به من تتبع تصانيفه ومحصل كلام بعضهم فى بعض المواضع ان الشرع ورد بتخصيصه تعالى بجهة الفوق كما خصص الكعبة بكونها بيت الله تعالى ولذلك يتوجه اليها فى الدعاء ولايخفى انه ليس فى هذا القدر غائلة اصلا لكن بعض اصحاب الحديث من المتأخرين لم يرض بهذا القول وانكر كون الفوق قبلة الدعاء بل قال قبلة الدعاء هو نفسه كما ان نفس الكعبة قبلة الصلوة وقد صرح بكونه جهة الله تعالى حقيقية من غير تجوز (ولاالجهل ولاالكذب)

والحاصل جعلوه تعالى شابا امرد فى احسن تصاوير الانسان ولما كانت هذه الصورة مما يشتهى لم يرتضها البعض الآخر بل جعله تعالى فى صورة تناسب العز والوقار وهى اوائل الشيخوخة فلذا قالوا هو اشمط الرأس واللحية والشمط بالفتحتين بياض شعر الرأس يخالط بسواده والرجل اشمط وقوم شمطان مثل اسود وسودان كذا فى الصحاح فما قيل اشمط بضم الهمزة والميم غلط واطيط العرش صوته والرحل مايحمل على الدابة ليركب عليه مثل السرج وغيره واذا كان جديدا وركب عليه الحمل الثقيل فهو يصوت والبلكفة منحوتة من بلاكيف كالبسملة والحمدلة (قوله وهؤلاء لايكفرون) ولذا قال صاحب الامالى

وربّ العرش فوق العرش لكن * بلا وصف التمكن واتصال

فافهم (قوله ورأيت فى بعض تصانيفه) فهو لم يجوز المجرد القائم بذاته بل انقاد الى وهمه حيث حكم بان كل موجود فهو فى مكان وجهة وهو من الاحكام الوهمية الكاذبة قطعا ولذا قال القائلون بتجرد النفوس الناطقة المراد من حديث من عرف نفسه فقد عرف ربه ذلك (قوله لكن بعض اصحاب الحديث من المتأخرين) اى متأخرى المجسمة لم يرض بكون الفوق قبلة الدعاء لاجهة الله تعالى بل صرح بكونه جهة الله تعالى حقيقة من غير تجوز وانما قبلة الدعاء هى قبلة الصلاة فهو حمل قوله تعالى الرحمن

المصرحين الخ) خلاف ماثبت عن الفقهاء المجتهدين وائمة الدين لانهم مأولون لامكذبون (قوله ميل عظيم الى اثبات الجهة) قدعم هذا الداء المتأخرين من اصحاب احمد بن حنبل رحمه الله سوى طائفة يسيرة منهم الشيخ ابو الفرج عبد الرحمن بن الجوزى رحمه الله ومتابعيه وقليل ماهم

(قوله المتبعون لظواهر الكتاب والسنة) اما ظواهر الكتاب فكقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله وجاء ربك والملك صفا صفا وقوله اليه يصعد الكلم الطيب وغير ذلك واما ظواهر السنة فكقوله عليه السلام قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبه كيف يشاء وقوله ان الله ينزل الى سماء الدنيا فى كل ليلة فيقول هل من تائب فاتوب عليه وغيرها (قوله ولايخفى انه ليس فى هذا القدر غائلة اصلا) وذلك لان مراد ذلك

البعض بكون الفوق جهة الله تعالى ليس انه جهة له تعالى حقيقة بل اراد به انه له شرفية لكونه قبلة الدعاء فاضافه اليه تعالى وكونه تعالى مختصا بجهة الفوق ليس الا لشرفه لا لكونه جهة له حقيقة كما ان قولهم بكون الكعبة بيت الله ليس الا لشرفها لكونها قبلة الصلوة لا لكونها بيتا له حقيقة تعالى عن ذلك

لانهما نقص والنقص عليه تعالى محال وانت تعلم انه بعد قيام البرهان على انه تعالى عالم بجميع المعلومات وانه لايجوز عليه التبدل لايحتاج الى سلب الجهل واما الكذب فقد قيل ان من جوز الخلف فى الوعيد بناء على انه مكرمة من الله تعالى يلزمه تجويز الكذب عليه تعالى وبعضهم منع ذلك زعما منه بان الكذب لايكون الا فى الماضى والخلف فى المستقبل وفساده ظاهر لان الكذب هو الخبر الغير المطابق للواقع سواء كان فى الماضى او فى المستقبل ومن ثمه كذب الله تعالى المنافقين فقال تعالى الم تر الى الذين نافقوا يقولون لاخوانهم الذين كفروا من اهل الكتاب لئن اخرجتم لنخرجن معكم ولا نطيع فيكم احدا ابدا وان قوتلتم لننصرنكم والله يشهد انهم لكاذبون * والوجه فى دفعه ان آيات الوعيد مشروطة

---

على العرش استوى على حقيقته ولم يجعله من المتشابهات ولا كناية عن الاستيلاء والغلبة على العرش ومافى جوفه (**قوله** وانت تعلم انه بعدقيام البرهان الخ) اى بعد ذكر ماقام البرهان عليه من الحكمين السابقين لاحاجة الى سلب الجهل بعدها لان الجهل ببعض المعلومات اوكلها امامن عدم العلم به فى الاصل وقد بطل ذلك باثبات شمول العلم وامابالنسيان فيلزم تغير صفته الحقيقية التى هى صفة العلم وقدبطل ذلك عند قوله ولا يقوم بذاته حادث فلايرد عليه ماقيل فيه ان المصنف لم يقم عليهما برهانا فى هذه الرسالة نعم يرد عليه انه لم يسبق من المصنف التصريح بعدم زوال صفة حقيقية بل التصريح بعدم قيام حادث وهو لايستلزم الاول لجواز ان يزول بعض الصفات ولايحدث بعد زوالها صفة اخرى ابدا فاحتمال النسيان باق بعدها ( **قوله** واما الكذب فقدقيل ان من جوز الخلف فى الوعيد الى آخره ) ولعله ذهب الى ان النقص ليس لازما لماهية الكذب فانه قديكون مباحا بل واجبا فيما توقف عليه اندفاع الفتنة العظيمة وانما يكون نقصا فيما اذا تضمن مضرة للغير لافيما تضمن منفعة كما فى خلف الوعيد كما ان من اوعد لزيد بانه يقتله غدا ظلما فلاشك فى ان النقص فى صدق ذلك الوعيد لافى كذبه وسيجئ تحقيق الكلام ( **قوله** ومن ثمه كذب الله المنافقين ) اى فى قولهم ﴿ لئن اخرجتم لنخرجن معكم ولا نطيع فيكم احدا ابدا وان قوتلتم لننصرنكم ﴾ اذ الظاهر من قوله تعالى ﴿ والله يشهد انهم لكاذبون ﴾ فى قولهم هذا مع ان الخروج وعدم الاطاعة والنصرة استقبالية بالنسبة الى زمان تكلمهم بذلك القول بشهادة الصيغة وان الشرطية للاستقبال فلوكانا مخصوصين بالماضى والحال لماقال تعالى كذلك واعلم ان المراد من الصدق والكذب ههنا ماهو صفة المتكلم اعنى الاخبار والاعلام عن الشئ على ماهو به فى الواقع اولا على ماهو به لاصفة الكلام وهو مطابقة حكمه للواقع اوعدم مطابقته له والصدقان متلازمان كالكذبين ولذا دفع لزوم الكذب بتوجيه آيات الوعيد بالتخصيص اوبالانشاء ( **قوله** والوجه فى دفعه ) اى الوجه الصحيح فى دفع لزوم النقص ان آيات الوعيد مشروطة بشروط اى مخصص بقيود

( **قوله** وانت تعلم انه بعد قيام البرهان على انه تعالى عالم بجميع المعلومات وانه لايجوز الخ ) يعنى ان كونه تعالى عالما بجميع المعلومات وكونه جاهلا فى الجملة لايتأتى الابان يتبدل ويتغير صفته الحقيقية التى هى العلم مع ان تبدله وتغيره تعالى فى صفاته الحقيقية مما قام البرهان على امتناعه كما مر فى بيان عدم قيام الحوادث بذاته تعالى

بشروط معلومة من الآيات الاخر والاحاديث منها الاصرار وعدم التوبة ومنها عدم عفوه تعالى فيكون فى قوة الشرطية فلا يلزم الكذب اصلا ويمكن ان يقال المراد منها انشاء الوعيد والتهديد لاحقيقة الاخبار فلا يتصف بالكذب كما ذكره

مستفادة من الآيات الاخر كقوله تعالى ﴿ ولم يصروا على مافعلوا ﴾ الآية وقوله تعالى ﴿ ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء ﴾ وقوله عليه السلام ﴿ التائب من الذنب كمن لاذنب له ﴾ فيكون مثل قوله تعالى ﴿ ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا ﴾ بمعنى ان جزاءه جهنم خالدا ان لم يتب اوان لم يشأ الله تعالى مغفرته فيكون فى معنى الشرطيه فلا كذب فى عدم عقاب التائب والمغفور هذا هو الجواب المرضى عند المحققين ولا دليل من الآيات والاحاديث على تخصيص آيات الوعيد الواردة فى حق الكفار ولا يتجه على ذلك الجواب المرضى ان صيغة العموم المجردة عن دليل الخصوص تدل على ارادة كل فرد مما يتناوله اللفظ بمنزلة التنصيص عليه باسمه الخاص فاخراج البعض بدليل متراخ يكون نسخا وهو لا يجرى فى الخبر للزوم الكذب وانما التخصيص هو الدلالة على ان المخصوص غير داخل فى العموم ولا يكون ذلك الا بدليل متصل لانا نقول تخصيص العام بيان لا نسخ سواء بدليل متصل اومتراخ فان قيل فعلى هذا يكون حكم العام هو التوقف حتى يظهر دليل الخصوص وليس كذلك قلنا لا بل يجرى على عمومه فى حق العمل وفى حق وجوب اعتقاد العموم دون فرضيته كما فصل فى اصول الفقه ( **قوله** ويمكن ان يقال المراد منها انشاء الوعيد الى آخره ) لايخفى ان حمل الجمل الخبرية على الانشاء مجازى يحتاج الى قرينة صارفة كفقد فائدة الخبر ولازمها جميعا كما فى مقاومة الاسد ووضع الاتى وههنا ليس كذلك لثبوت فائدة الخبر ولذا صدره بالامكان لا يقال لا يجدى اخذ الامكان لما قالوا يمتنع المجاز فيما امكن الحقيقة لانا نقول الامتناع فى قولهم بمعنى سلب الامكان فى نفس الامر فى جميع اوقات انتفاء القرينة المعلومة والامكان المأخوذ فى مقام السند ههنا بمعنى الجواز العقلى لما قالوا ان احتمال القرينة كاف فى احتمال المجاز ولذا ترى المفسرين يجمعون المعانى الحقيقية والمجازية ( **قوله** لاحقيقة الاخبار ) لا يقال لمثل قولنا الصبى يقاوم الاسد خارج تطابق النسبة الكلامية اولا تطابقه فيكون خبرا حقيقة لانا نقول المراد من الخارج ان يكون له ذلك الخارج فى الواقع وفى قصد المتكلم جميعا ومآله الى ان يكون لنسبة الكلام خارج فى الواقع ويقصد المتكلم ان تلك النسبة مطابقة لذلك الخارج اوليست بمطابقة له واذا قصد المتكلم عدم مطابقة الايجاب يلزمه ان يقصد مطابقة السلب فيكون كل خبر موضوعا لمعناه من حيث كونه مطابقا للواقع فى قصد المتكلم وان لم يكن مطابقا له فى نفس الامر وهذا غاية توجيه ماقيل هنا من ان مرادهم ان يكون له خارج تقصد مطابقته اولا مطابقته والصواب ان يقال ان جميع الاخبار موضوعة للواقع فالتكلم بالخبر يكون حكاية للواقع فكما لاقصد للمطابقة فى مثال المقاومة لاحكاية فيه لاستلزامها قصد المطابقة ولذا قالوا

( قوله فيكون فى قوة الشرطية ) فكانه قيل ان العاصى ان اصر فى عصيانه ولم يتب عنه ولم يعف عنه بالشفاعة وغيرها يكون معاقبا عليه فعدم عقابه لعدم تحقق واحد من تلك الشرائط وكلها لا يستلزم كذبا

(قوله لانشاء التحزن) خلاف الظاهر من قوله تعالى والله اعلم بماوضعت (قوله وهو تعالى مرئى للمؤمنين) مذهب اهل الحق فى هذا الباب ان رؤيته تعالى جائزة فى العقل اى ممكنة بالامكان العقلى بمعنى سلب وضوح ضرورة احد الطرفين وذلك كاف فى حمل الآيات على ظواهرها ولا حاجة



الى الامكان الذاتى ومن يدعى غير ذلك فعليه البيان الوافى فى المقصود وانها واجبة بالنقل لقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وقوله عليه السلام انكم سترون ربكم فكما يجب تصديق ذلك على مراد الله تعالى ورسوله اياه وانه حق ثابت بالمعنى الذى عناه من غير تأويل وتعيين معان كذلك يجب ذلك فى قوله تعالى لاتدركه الابصار وماسوى ذلك من التأويلات التى ذكرت من الجانبين لهو الحديث فضول الكلام تركه من حسن الاسلام على ماهو طريقة السلف الصالحين والائمة الحنفية والمجتهدين وكبار الفقهاء والمحدثين لعدم تعلق الحكم الناجز به

علماء العربية فى مثل قولهم الصبى يقاوم الاسد لانشاء التعجب وفى قوله تعالى رب انى وضعتها انثى لانشاء التحزن (وهو تعالى مرئى للمؤمنين يوم القيمة) بعين رؤسهم كماهو مذهب الاشاعرة والسلف الصالح وخالفهم فى ذلك غيرهم وتحقيقه ان الابصار عبارة عن ادراك تام وانكشاف بليغ يحصل عقيب فتح البصر وهو فى الشاهد انما يحصل بالمحاذاة والقرب وخروج الشعاع او الانطباع وفى حق الله تعالى فى الآخرة يحصل هذا الادراك بدون تلك الشرائط ولايلزم

ان مدلول الخبر هو الصدق والكذب احتمال عقلى بناء على جواز تخلف المدلولات الوضعية عن دوالها وقد حقق الشارح المحقق فى شرح التهذيب ان الخبر موضوع على حكاية الواقع وبذلك دفع البحث الغامض المسمى بالجذر الاصم وهو ان قائلا لو قال كلامى هذا كاذب او كل كلام اتكلمه اليوم فهو كاذب واشار بهذا الى نفس ذلك الكلام فلايخلو اما ان يكون كل من الكلامين صادقا او كاذبا وايا ما كان يلزم ان يكون صادقا وكاذبا معا وقد اظهر العلامة التفتازانى العجز عن جوابه وحاصل دفع الشارح ان الخارج نفس هذا الكلام فليس فيه حكاية الواقع فلايكون خبرا حقيقة وان كان خبرا صورة ﴿ قال المصنف وهو مرئى للمؤمنين يوم القيامة ﴾ لايخفى ان الظاهر انه معطوف على قوله ولايصح عليه الحركة والانتقال ولاالجهل ولاالكذب وحينئذ فالظاهر ان يقول ويراه المؤمنون يوم القيمة الا ان العدول الى الجملة الاسمية للتوكيد والتنبيه على تحقق وقوع الرؤية لكثرة المنكرين لان القول بوقوع الرؤية فى الآخرة بلا موازاة ومقابلة خاص بالاشاعرة ولشدة الانكار لان المعتزلة ومن يحذو حذوهم انكروا امكانها مع انها مستبعدة عند العقول واما عطفه على قوله وهو منزه عن سمات النقص فليس بمستقيم لان مابعده من الصفات السلبية كقوله لاحاكم عليه ولايجب عليه شئ وليس بمتبعض ولامتجز معطوف على التفريع بقوله فلا شبه له وعلى التقديرين يتجه عليه انه لاوجه لتوسيط مسئلة الرؤية بين الصفات السلبية وكذا قوله ماشاء الله كان الى آخره بل محلهما قبيل قوله ولله ملائكة ذواجنحة الى آخره اللهم الا ان يؤول بانه تعالى ليس غير مرئى ولا معطل (**قوله وتحقيقه**) اى بيان حقيقة مذهب الاشاعرة والسلف الصالح ان الابصار عبارة عن ادراك تام لعل الادراك بمعنى الوصول لا العلم فان الجمهور لايرتضونه كما سبق وانكشاف بليغ اى بالغ الى مرتبة فوق الانكشاف فى العلم وان كان فى تلك المرتبة مراتب متفاوتة بعضها (ابلغ)

(قوله ان الابصار عبارة عن ادراك تام وانكشاف بليغ) فسر الادراك التام بالانكشاف البليغ لئلا ينافى هذا ماسيأتى من الجواب عن احتجاج منكرين بقوله تعالى لاتدركه الابصار وهو يدرك الابصار من ان الادراك هو الرؤية مع الاحاطة بجوانب المرئى وحقيقة النيل والوصول (قوله وخروج الشعاع اوالانطباع) الاول مذهب الرياضيين القائلين بانه جسم نورانى ويسمونه شعاعا يخرج من الباصرة وينتهى طرفه الى المبصر والثانى مذهب الطبيعيين القائلين بان صورة المرئى ينطبع فى الجليدية ثم فى مجمع النورين ثم فى الحس المشترك

من كون تلك الشرائط شرطا فى ادراكنا فى هذه النشأة كونها شرطا فى النشأة الآخرة اذلاشك فى قدرة الله تعالى ان يخلق فى البصر قوة يتمكن بها من ادراك ذاته من دون تلك الشرائط كما قال ( من غير موازاة ومقابلة وجهة ) بل عند الاشعرى واتباعه تلك الشرائط اسباب عادية فيجوز الابصار بدونها فى هذه النشأة كاعمى الصين يرى بقة اندلس وكل موجود تمكن الرؤية عنده كالاصوات والطعوم والالوان واستدلوا على جواز الرؤية بالنقل والعقل واما النقل فكقوله تعالى

---

ابلغ من البعض الآخر بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب قرب المبصر وبعده يحصل عقيب فتح البصر وهو اى ذلك الادراك فى رؤية الحاضر المشاهد انما يحصل لنا عادة بالمحاذاة اى المقابلة والقرب المعتدل لان البعد وكال القرب مانعان عن حصوله وخروج الشعاع من الباصرة على هيئة مخروط مصمت اومركب من خطوط مجتمعة فى مركز البصر قاعدته على سطح المرئى اوعلى هيئة خط مستقيم يضطرب طرفه الواصل الى المرئى فيتحرك على سطحه فى طوله وعرضه بسرعة فيعمل هناك سطحا شعاعيا منطبقا على السطح المرئى كما ذهب اليه طوائف الرياضيين اوالانطباع اى انطباع صورة المرئى وشبحه فى الرطوبة الجليدية ثم فى مجمع النور ثم فى الحس المشترك كانتقاش شبح الشئ المقابل فى المرآة كما ذهب اليه الطبيعيون وفى حق الله تعالى فى الآخرة يحصل لنا هذا الادراك بدون تلك الشرائط ولايتجه ان يقال ان انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط اذلو فرضنا انها شرائط عقلية له فى هذه النشأة فلانسلم انها شرائط له فى النشأة الآخرة ايضا لان رؤيتين مختلفتان بالماهية اوبالهوية لامحالة فيجوز اختلافهما فى الشرائط واللوازم وهذا هو المراد بالرؤية بلا كيف بمعنى خلوها عن الشرائط والكيفات المعتبرة فى رؤية الاجسام والاعراض لابمعنى خلو الرؤية اوالرائى اوالمرئى عن جميع الحالات والصفات كما يفهمه ارباب الجهالات نعم على هذا يتجه ان يقال من جانب الخصم نزاعنا انما هو فى هذا النوع من الرؤية لافى الرؤية المخالفة لها بالحقيقة المسمات عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضرورى كذا فى شرح المقاصد اقول على ماذهب اليه الشيخ الاشعرى من كون الاحساس نحوا من نوع العلم لايكون ذلك الانكشاف التام الحاصل عقيب فتح البصر نوعا مغايرا للعلم الضرورى واما على ماذهب اليه الجمهور فلهم ان يقولوا يجوز ان يترتب على فتح البصر انكشاف تام مغاير لنوع العلم مسمى بالابصار فان الكل بخلقه تعالى وهو قادر على كل ممكن ( **قوله** بل عند الاشعرى ) كان ماسبق مبنيا على تسليم كونها اسبابا عقلية وهذا على منع ذلك ولذا جاز عندهم ان يرى اعمى الصين وهى بلدة فى اقصى بلاد المشرق بقة اندلس وهى بلدة فى اقصى بلاد المغرب والبقة البعوضة فعلى هذا يكون فتح البصر بل القوة الباصرة من الاسباب العادية ايضا ( **قوله** واستدلوا على جواز الرؤية الى آخره ) اى على امكانها فى الواقع قال فى شرح المقاصد

---

( قوله اذلاشك فى قدرة الله تعالى ان يخلق فى البصر قوة يتمكن بها من ادراك ذاته من دون تلك الشرائط ) ويؤيده المأثور المشهور من كون الله تعالى بصيرا للعبد المتقرب اليه وكون ابصار هذا العبد به تعالى قال الامام حجة الاسلام ان الرؤية نوع كشف وعلم الا انه اتم واوضح من العلم فاذا جاز تعلق العلم به تعالى وليس فى جهة جاز تعلق الرؤية وكما يجوز ان يرى الله الخلق وليس فى مقابلتهم جاز ان يراه الخلق من غير مقابلة وكما جاز ان يعلم من غير كيفية وصورة جاز ان يرى كذلك من غير كيفية وصورة

حكاية عن موسى رب ارنى انظر اليك قال لن ترانى ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترانى وجه الاستدلال به امر ان الاول ان سؤال موسى عليه السلام الرؤية يدل على امكانها لان العاقل فضلا عن النبى عليه السلام لا يطلب المحال

---

ولم يقتصر الاصحاب على ادلة الوقوع مع انها تفيد الامكان ايضا لانها سمعيات ربما يدفعها الخصم بمنع امكان المطلوب فاحتاجوا الى بيان الامكان اولا والوقوع ثانيا ولم يكتفوا بما يقال الاصل فى الشئ سيما فيما ورد به الشرع الامكان مالم يردعه الضرورة اوالبرهان فمن ادعى الامتناع فعليه البيان لان هذا انما يحسن فى مقام النظر والاستدلال دون المناظرة والاحتجاج فان قيل المعول عليه من ادلة الامكان ايضا سمعى لان احدى مقدمتيه وهو ان موسى عليه السلام طلب الرؤية وان الرؤية علقت على استقرار الجبل انما يثبت بالنقل دون العقل قلنا نعم لكنه قطعى لا نزاع فى امكانه بل وقوعه انتهى فظهر ان ماوقع منه فى شرح العقائد النسفية من تفسير قوله ورؤية الله تعالى جائزة فى العقل حيث قال بمعنى ان العقل اذا خلى ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته مالم يقم برهان على ذلك مع ان الاصل عدمه وهذا القدر ضرورى فمن ادعى الامتناع فعليه البيان فمبنى على كون المقام مقام النظر والاستدلال واشارة الى ان مجرد الجواز العقلى كاف فى ابقاء النصوص على ظواهرها اذ يكفيه عدم قيام البرهان على امتناعها ولا يتوقف على قيام البرهان على امكانها فلا يرد ماأورده الخيالى من انه امكان ذهنى لا نزاع فيه للخصم الا ان يقال ان ذلك المقام ايضا مقام المناظرة والاحتجاج ولذا احتاج الى بيان الامكان اولا والوقوع ثانيا هناك ( **قوله** الاول ان سؤال موسى عليه السلام الرؤية يدل على امكانها الى آخره ) اعترض المعتزلة على هذا الدليل بوجوه * الاول انا لا نسلم انه طلب الرؤية بل طلب العلم الضرورى وعبر عنه بما يستلزمه وهو الرؤية واطلاق الملزوم على اللازم مجاز شائع وهو للعلاف والجبائى وأكثر البصريين * الثانى للكعبى والبغداديين وهو انه لو سلم انه طلب الرؤية فالكلام على حذف المضاف والمعنى ارنى آية من آياتك انظر الى آيتك نحو واسئل القرية واجابوا بان كليهما فاسد لانهما عدول عن الظاهر بلا دليل ويستلزمان عدم مطابقة الجواب بقوله تعالى ﴿ لن ترانى ﴾ لسؤال موسى عليه السلام لان نفى العلم الضرورى غير صحيح وفاقا ولا نفى رؤية الآية كيف وقد اراه اندكاك الجبل وهو من اعظم آياته وايضا الرؤية المقرونة بالنظر الموصول بالى نص فى الرؤية كذا فى الارشاد لامام الحرمين * الثالث للجاحظ واتباعه وهو انا لو سلمنا انه طلب رؤيته تعالى فانما يدل على امكانها لو طلبها لاجل الرؤية وذلك ممنوع بل طلبها لقومه حيث قالوا ﴿ ارنا الله جهرة وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ﴾ واضاف السؤال الى نفسه ليمنع فيعلموا امتناعها لهم بالطريق الاولى واجابوا عنه ايضا بانه لو كان الغرض من السؤال

ولامجال للقول بجهل موسى عليه السلام بالاستحالة فان الجاهل بما لايجوز

ظهور امتناعها عندهم لكان الجواب بما يدل على الامتناع وليس كذلك لان قوله تعالى ﴿ لن ترانى ﴾ انما يدل على نفى الوقوع لاعلى نفى الامكان وايضا لكان السؤال عبثا لايليق بشانه عليه السلام لانهم سألوا الرؤية قبل ذلك حين ماقالوا ﴿ لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ﴾ فزجرهم الله تعالى عن طلب مالايليق بجلاله تعالى باخذهم الصاعقة كما يزجر الاراذل عن رؤية الملوك فلم يحتج موسى عليه السلام فى زجرهم الى سؤال الرؤية واضافته الى نفسه وايضا الحاضرون عند السؤال ان كانوا مؤمنين يكفيهم قول موسى عليه السلام الرؤية ممتنعة وان كانوا كافرين كما اختاره بعض المفسرين من انهم السبعون المختارون فلما دنوا من الجبل غشيهم غمام فدخل بهم موسى فى الغمام وخروا سجدا فسمعوا التكلم بامره ونهيه ثم انكشف الغمام فاقبلوا عليه ﴿ وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ﴾ فارتدوا بعد ايمانهم فسأل موسى عليه السلام الرؤية فلايكفيهم قول موسى عليه السلام انه تعالى اخبر بامتناع الرؤية وماقيل على هذا التقدير يجوز ان يسمعوا كلام الله تعالى بآذانهم ويكون هناك قرائن دالة على انه ليس من جنس كلام البشر كعدم الترتيب والاسماع من جهة واحدة فمدفوع بانه لو كفاهم سماع ذلك لما قالوا بعد سماع التكلم بالامر والنهى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فلما لم يكفهم ذلك كان تصديقهم بان المسموع كلام الله تعالى موقوفا على اخبار موسى عليه السلام بانه كلام الله وحيث لم يصدقوه فى اخباره عليه السلام كان ذلك عبثا مع ان حمل الآية على السؤال لاجل قومه عدول عن الظاهر بلادليل * الرابع انه عليه السلام سأل الرؤية مع العلم بامتناعها لزيادة الطمانينة بتعاضد دليل العقل والنقل كما فى سؤال ابراهيم عليه السلام ان يريه كيفية احياء الموتى واجيب عنه بانه لو كان لذلك لطلب اظهار الدليل السمعى الدال على الامتناع وطلبه بطلب الامر المحال مما لايليق بشان العقلاء فضلا عن الانبياء عليهم السلام اقول وايضا لخوطب بما يدل على الامتناع وهذا اولى مما ذكره المصنف فى الجواب عنه بعدم التفاوت فى العلم القطعى اذ لاشبهة فى ان العلم القطعى الحاصل بالدليل العقلى المؤيد بالنقلى اقوى من الحاصل بمجرده ولذا عدل عنه شارح المقاصد الى الجواب بانه لاينبغى ان يكون بطلب المحال الموهم بجهله بما يعرفه آحاد المعتزلة * الخامس انه سألها مع عدم العلم بالامتناع لان معرفة الله تعالى لاتتوقف على العلم بجواز الرؤية وعدم جوازها او مع العلم بالامتناع والسؤال صغيرة يجوز صدورها عن الانبياء عليهم السلام واجيب عنه بان جهل كليم الله بمايجوز عليه تعالى وما لايجوز دون آحاد المعتزلة ومن حصل طرفا من العلم هى البدعة الشنعاء والطريقة العوجاء التى لايسلكها احد من العقلاء ولايجوز صدور الصغيرة عمدا عنهم بعد البعثة عند اهل الحق ( **قوله** ولامجال للقول بجهل موسى الى آخره ) جواب عن اعتراضهم الخامس وحاصله ان

على الله تعالى لايصلح للنبوة اذالغرض من النبوة هداية الخلق الى العقائد الحقة والاعمال الصالحة ولاريب فى نبوة موسى عليه السلام وانه من اولى العزم * والثانى انه علق الرؤية على استقرار الجبل وهو امر ممكن فى نفسه والمعلق على الممكن

---

مايجوز على الله تعالى ومالايجوز من جملة الامور التبليغية ولذا فصلت فى علم الكلام والجاهل ببعضها لايصلح للنبوة وهوظاهر (قوله والثانى انه علق الرؤية على استقرار الجبل الى آخره) تلخيصه ان الرؤية معلقة على استقرار الجبل وهو ممكن فى ذاته ينتج من غير المتعارف انها معلقة على امر ممكن وكل ماهو معلق على الممكن فهو ممكن ينتج من المتعارف ان الرؤية ممكنة واعترض المعتزلة عليه ايضا من وجوه * الاول انا لانم انها معلقة على امر ممكن وانما يكون كذلك لو علقت على استقراره مطلقا او حال السكون وليس كذلك بل عقيب النظر الذى هو حال الاندكاك والحركة بدلالة الفاء التعقيبية فى قوله تعالى ﴿فان استقر﴾ الآية ولانسلم امكان الاستقرار حينئذ والجواب عنه ان الاستقرار حال الحركة وهو زمان التجلى ممكن بان يقع بدلها كما يدل عليه اسناد جعل فى قوله تعالى ﴿فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا﴾ لان ذلك الجعل بالاختيار وفاقا ولوكان مسندا الى التجلى لانه اسناد الى السبب اذلاخالق لحركة الجبل سواه تعالى وهذا كما يقال الكتابة غير ضرورية للكاتب وقت الكتابة وان كانت ضرورية بشرطها وماقيل يجوز ان يكون معلقة على الاستقرار بشرط الحركة فقددفعه الشريف المحقق فى شرح المواقف بانه مستلزم للاضمار فى الكلام ولاقرينة عليه ولذا قال المصنف فى الجواب هنا انها معلقة على الاستقرار من حيث هو من غير قيد بحال السكون اوالحركة واعترض عليه شارح المقاصد بانه واقع فى الدنيا فيلزم وقوع الرؤية فيها لان الشرط التعليقى مستلزم للجزاء ثم اجاب بان المراد استقرار الجبل من حيث هو لكن فى الاستقبال وعقيب النظر بدليل ان والفاء فلايردالسكون السابق واللاحق * اقول ولوسلم فكلمة سوف يحتمل وقوع الرؤية فى الآخرة * الثانى ان ليس القصد هنا الى بيان امكان الرؤية اوامتناعها بل الى بيان انها لم يقع لعدم وقوع المعلق عليه والجواب ان المدعى هنا لزوم الامكان سواء قصد اولم يقصد * الثالث انه لما لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط وهو الرؤية فى المستقبل فابقيت ابدا لتساوى الازمنة فكانت محالا وهذا فى غاية الفساد هذا بقى كلام هو ان المولى الخيالى اورد على كبرى المتعارف بانه يصح ان يقال ان انعدم المعلول انعدم العلة والعلة قديمتنع عدمها بالذات كما لوقيل لوانتفى الصفات اللازمة لذات الواجب تعالى لانتفى الواجب فلانسلم ان كل معلق بالممكن فهو ممكن وقولهم الممكن لايستلزم المحال فرادهم انه لايستلزم من حيث كونه ممكنا وان استلزمه من حيث كونه ممتنعا بالغير الايرى ان المستلزم لعدم الواجب وقوع عدم الصفات لاامكان ذلك العدم فانك اذاقلت ان وقع عدم الصفات وقع عدم الواجب كان صادقا

(واذا)

ممكن لان معنى التعليق الاخبار بوقوع المعلق عند وقوع المعلق به والمحال لايثبت على شيء من التقادير الممكنة واما العقل فهو انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها والجواهر كالطول والعرض في الجسم فلابد من علة مشتركة بينهما بل

---

واذاقلت ان امكن عدم الصفات امكن عدم الواجب كان كلاما كاذبا ووقوع عدم الصفات محال دون امكان ذلك العدم وبالجملة المستلزم لعدم الواجب الممتنع بالذات هو عدم الصفات لكن من حيث وقوع ذلك العدم لامن حيث امكانه فلم يكن المستلزم للمحال الاالممتنع ولوبالغير فلااشكال واجيب عنه بتحرير الكبرى من غير المتعارف بان المراد ان استقرار الجبل ممكن صرف لاامتناع فيه لابالذات ولابالغير ولاشك ان المعلق على مثل هذا الممكن ممكن في ذاته والامتناع الحاصل للاستقرار بتعلق الارادة الازلية بعدم استقراره في ذلك الوقت لايقدح في امكانه الصرف لان تعلق الارادة بهذا الجانب لم يكن بمايوجبه في الفاعل المختار فعلى هذا يظهر صدق قوله والمحال لايثبت على شيء من التقادير الممكنة اى الصرفة لانك اذا قلت ان قام زيد فاجتماع النقيضين واقع كان كاذبا فانه غير واقع سواء قام زيد اولا وفي قوله عند وقوع المعلق عليه اشارة الى انه اذا كان الجزاء جملة خبرية فالحكم في الجزاء والشرط قيد من قيوده كماذهب اليه الشافعية لابين الشرط والجزاء من الاتصال لزوما اواتفاقا كماذهب اليه الحنفية والمنطقيون ( **قوله** والجواهر كالطول والعرض الى آخره ) الطول والعرض والعمق عبارة عن خطوط ثلثة وفاقا بين الحكماء والمتكلمين لكن الخط عند الحكماء القائلين باتصال اجزاء الجسم عبارة عن عرض ممتد متصل الاجزاء كالسطح والجسم التعليمي ولذا قسموا المقدار اى الكم المتصل الى الخط والسطح والجسم التعليمي وعند المتكلمين النافين للاتصال والمقدار عبارة عن الجواهر الفردة المنتظمة على سمت واحد فكون كل من الجوهر والعرض مرئيا بحكم الضرورة وباجماع الاشاعرة والمعتزلة وللتنصيص على ماذكرنا لم يقولوا كالطويل والعريض ( **قوله** فلابد من علة مشتركة بينهما الخ ) لما حمل بعضهم العلة المشتركة على مصحح الرؤية اعترض على الدليل بان تلك العلة يجوز ان يكون الامكان او الحدوث لان صحة الرؤية معناها امكان الرؤية وهو امر اعتباري لايفتقر الى علة موجودة بل يكفيه الحدوث او الامكان الاعتباريين ايضا واجابوا عنه بان المراد من العلة مايتعلق به الرؤية اولا وبالذات والمرئي ثانيا وبالعرض فانا اذا رأينا فرسا مثلا فليس كونه مرئيا لاجل كونه فرسا او حيوانا او جسما ناميا بل لاجل كونه هوية موجودة ولذا قال الشارح يكون هو المتعلق الاول للرؤية وبعد ذلك اورد عليه بان صحة رؤية الجوهر لاتماثل صحة رؤية العرض اذلايسد احديهما مسد الاخرى فلم لايجوز ان يعلل كل منهما بعلة على الانفراد ولو سلم تماثلهما فالواحد النوعي قد يعلل بعلتين كالحرارة بالنار وبالشمس فلايلزم ان يكون لهما علة مشتركة واجيب عنه بان متعلق الرؤية

من شئ مشترك بينهما يكون هو التعلق الاول للرؤية وذلك الامر اما الوجود

لايجوز ان يكون من خصوصية الجوهرية والعرضية بل يجب ان يكون مما يشتركان فيه للقطع بانا قد نرى شيئا من بعيد وندرك ان له هوية ما من غير ان ندرك كونه جوهرا او عرضا كالضوء او الظلمة وان استقصينا فى التأمل فعلم ان متعلق الرؤية هو الهوية المشتركة ولا يرد عليه ما اورده المولى الخيالى اخذا من كلام الشريف المحقق فى شرح المواقف من ان مفهوم الهوية المطلقة امر اعتبارى فكيف يتعلق بها الرؤية بل المرئى خصوصيته الموجودة لانا نقول ليس المراد من الهوية المشتركة المطلقة هو الهوية بشرط عدم التعين بشئ من الخصوصيات ليكون اعتباريا بل المراد الهوية الموجودة المخصوصة لكن لابشرط شئ من الخصوصيات ولاشبهة فى كون الهوية المطلقة بهذا المعنى موجودة فى الخارج كوجود حيز ما للجسم على ما مر اليه الاشارة من المصنف نعم الوجود المطلق بمعنى الكون فى الاعيان ومفهوم الهوية المطلقة ومفهوم الماهية امور اعتبارية لكن مراد الشيخ الاشعرى القائل بكون الوجود عين الموجود من متعلق الرؤية هنا ما صدق عليه مفهوم الهوية المطلقة لابشرط التعين فلا يرد ذلك نعم يرد عليه ما اشار الشريف فى ذيل هذا الايراد من ان المدرك من الشبح البعيد هو خصوصية الموجودة الا ان ادراكها اجمالى لايتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا فليس يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال وحاصله ان الاجمال المؤدى الى الاشتراك عائد الى الادراك لا الى المدرك ولذا قال الامام الرازى فى نهاية العقول من اصحابنا من التزم ان المرئى هو الوجود فقط وانا لانبصر اختلاف المختلفات بل نعلمه بالضرورة وهذه مكابرة لانرتضيها بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية انتهى فليتأمل (**قوله** وذلك الامر اما الوجود الخ) فيه نظر اذ يجوز ان يكون الوجود بشرط الحدوث او التحيز المطلق سواء كان تحيزا بالذات او بالعرض ولو سلم فيجرى هذا الدليل فى صحة ملموسية الواجب تعالى مع التخلف ولامدفع له ولذا قال شارح المقاصد واما النقض بصحة الملموسية فقوى والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلى انتهى واما الايراد على الحصر بجواز ان يكون تلك العلة الوجوب بالغير او الامور العامة كالماهية والمعلومية فمدفوع بان الاول غير مضر لان فيه اعترافا بصحة رؤية صفات الواجب تعالى والثانى باطل لاستلزامه صحة رؤية المعدومات بل الممتنعات لايقال جريانه فى الملموسية ممنوع اذ لاندرك بالملامسة الا الاعراض كالحرارة والبرودة والملاسة والخشونة لانا نقول ندرك بها الطول والعرض وهما جوهران باتفاق المتكلمين فجريانه فيهما قطعى على مذهبهم وان امكن المناقشة فيه وفى اصل الدليل على مذهب الحكماء القائلين بكون الطول والعرض عرضين قائمين

(بالجسم)

اوالحدوث اوالامكان والاخيران عدميان لايصلحان لتعلق الرؤية بهما فلم يبق الاالوجود وهومشترك بين الواجب والممكن فيجوز رؤيته عقلاوانت تعلم ان القول باشتراك الوجود ينافى مذهب الشيخ فانه ذهب الى ان وجود كل شئ عينه وانه لااشتراك بين الوجودات الا فى اللفظ كما هو المشهور و اوله صاحب المواقف بان

---

بالجسم ( قوله والاخيران عدميان ) اى معدومان فى الخارج لكونهما من الاوصاف الاعتبارية المشتملة على السلب وايضا الامكان شامل لحال العدم فلا يكون علة مختصة بحال الوجود والمدعى ان صحة الرؤية مختصة بحال الوجود لامتناع رؤية المعدوم ضرورة واتفاقا فلا بدلها من علة مختصة بحال الوجود والامكان الشامل لحالتى الوجود والعدم لايكون علة لها بخلاف الوجود فانه وجودى غير متحقق حال العدم للتنافى بينهما ( قوله وانه لااشتراك بين الوجودات الا فى اللفظ الى آخره ) لايخفى ان الاشتراك اللفظى موقوف على تعدد الوضع بحسب تعدد المعانى ولما كانت الهويات الموجودة غير متناهية فى علم الواضع حين الوضع لم يكن وضع لفظ الوجود بازائها باوضاع متعددة غير متناهية فلم يصح القول بالاشتراك اللفظى اللهم الاان يقال انه مبنى على مذهب الشيخ ان واضع اللغات هوالله تعالى فيجوز ان يضعه تعالى بازائها فى الازل بوضع واحد منقسم الى اوضاع غير متناهية كما قال الشارح فى علمه الاجمالى ولايكون هذا الوضع من قبيل الوضع العام بالموضوع له الخاص كوضع البشر الحروف واسماء الاشارات لان الخصوصيات فى هذا الوضع ملحوظة بذواتها لابواسطة امراجمالى كما فى وضع الحروف اويقال مراد الشيخ ان الوجود كالمشترك اللفظى فى انهما لم يوضعا للقدر المشترك بين الجزئيات وعلى التقديرين نقول مراد الشيخ من الوجود المشترك ههنا الهوية الموجودة من حيث كونها موجودة لامن حيث التعين بكونها حادثة اوممكنة اوجوهرا اوعرضا وهى مشتركة بين الواجب والممكنات ولفظ الوجود مجازا فيها على مذهبه وعدم اشتراك الوجود بالمعنى الحقيقى لاينافى اشتراك الوجود بالمعنى المجازى فلايرد ما اورده اذغايته ان الوجود فى هذا الدليل مستعمل مجاز فى الهوية المطلقة نعم القول بكون الوجود بالمعنى الحقيقى عين ذوات الموجودات مع القول بكونه مشتركا بينها يستلزم ان يكون جميع الاشياء متماثلة متفقة الحقيقة بناء على ان الوجود طبيعة نوعية يتخصص بعارض الاضافات ( قوله واوله صاحب المواقف الى آخره ) وتبعه شارح المقاصد حيث قال الاعتراض يرد على الاشعرى الزاما مادام كلامه محمولا على ظاهره واما بعد تحقيق ان الوجود هو كون الشئ له هوية فاشتراكه ضرورى انتهى اقول حاصل القول بالمنافاة منع اشتراك الوجود مستندا بمذهب الشيخ وحاصل التأويل ان الشيخ لاينفى اشتراك الوجود بمعنى كون الشئ له هوية ما وكيف ينفيه وهو ضرورى وانما ينفى ماز عمه المتكلمون من ان الوجود

(قوله والاخيران عدميان) اما الحدوث فلانه عبارة عن المسبوقية بالعدم وهو امر اعتبارى غير صالح لمتعلقية الرؤية والالكان حدوث الاجسام من المحسوسات فكان غير محتاج الى دليل واما الامكان فلانه عبارة عن سلب ضرورة الوجود والعدم وظاهر ان السلب غير صالح لمتعلقية الرؤية (قوله ينافى مذهب الشيخ) مع ان هذه الطريقة المبنية على اشتراك الوجود طريقته

مراد الشيخ انه ليس فى الخارج هويتان احداهما الوجود والاخرى الماهية فالاتحاد بينهما بحسب التحقق لابحسب المفهوم فلاينافى اشتراكهما فى مفهوم مطلق

عرض قائم بالموجود كسائر الاعراض القائمة بمحالها فى الخارج هويتان احديهما وهى الوجود قائمة بالاخرى وهى الموجود كالسواد مع الجسم الاسود فمراده من قوله وجود كل شئ عينه ليس انه عينه فى الواقع بل المراد انه ليس فى الخارج هويتان تقوم احديهما بالاخرى كالسواد مع الاسود وذكر العينية وارادة هذا المعنى بطريق التجوز بعلاقة الخصوص والعموم لان العينية اخص مطلقا من عدم الهويتين بحسب الخارج لجواز ان يكون عدم تعدد الهوية الخارجية لكون احديهما اعتبارية فاندفع كلا وجهى الايراد الذى اورده المحقق الشريف فى شرح المواقف نعم يتجه على هذا التأويل ان الوجود المشترك بمعنى الكون المذكور امر اعتبارى ومعقول ثان لاموجود خارجى يتعلق به الرؤية كالحدوث والامكان ويمكن دفعه بان المراد من كون الوجود مرئيا كون مبدأ انتزاعه مرئيا دون مبدأ انتزاع الحدوث والامكان لانانرى الهويات من حيث كونها موجودة لامن حيث كونها حادثة اوممكنة والالما احتجنا بعدرؤية العالم الى دليل حدوثه اوامكانه كالم نحتج الى دليل وجوده وذلك لان ادراك الجسم مثلا من حيث الوجود يكفيه ملاحظته مع آثاره المرئية ولايتوقف على ملاحظة العدم بخلاف ادراكه من حيث الحدوث اوالامكان ولك ان تقول كل من القديم والحادث من اقسام الموجود الخارجى لكن المعتبر فيهما الوجود فى الجملة فالحادث الفانى كما انه حادث عند وجوده كذلك هو حادث عند عدمه اللاحق لكونه موجودا فى الجملة ولذا كان الحركة الواحدة حادثة عند انتهائها مع ان جميع اجزائها منقضية فى ذلك وكذا الضربات العشرة حادثة عند تمام العاشرة مع ان جميع اجزائها منقضية وقد سبق من الشارح ان الوجود التعاقبى نوع من وجود المجموع فحينئذ نقول لما كان الحدوث والامكان مشتركين بين حالتى الوجود والعدم لم يكن مبدأ انتزاعهما علة خاصة بحال الوجود بخلاف مبدأ انتزاع الوجود وعلى التقديرين فتلخيص دليلهم هذا انا نرى الهوية المشتركة بين الجوهر والعرض فاذا نرى الهوية من بعيد ولانشك فى وجودها ونحتاج فى كونها جوهرا اوعرضا الى دليل فظهر ان المرئى هوالهوية المشتركة بينهما وهولاينافى اثباتهم كون الخصوصيات مرئية فى بعض الاحيان ايضا لكون مكابرة كما قال الامام الرازى ثم ان تلك الهوية المشتركة المرئية ليست مختصة بالاشتراك بين الممكنات بل هى مشتركة بين الواجب والممكن ايضا لانا نريها من حيث كونها موجودة لها كون فى الاعيان لامن حيث كونها حادثة اوممكنة فلا يرد عليه ذلك نعم يرد عليه ان كون المرئى هوية مشتركة ممنوع لجواز ان يكون الاجمال راجعا الى الادراك لاالى المدرك فيجوز ان يكون المدرك خصوصية

(قوله فالاتحاد بينهما بحسب الصدق) اى بحسب ماصدق عليه اذ ليس فى الخارج الاماهية واحدة يصدق عليها مفهوم الوجود وليس هناك امر آخر مسمى بالوجود قائم بها قيام السواد بالجسم واما ذهابه الى كون الوجود مشتركا لفظيا فهو انما هو باعتبار مايلزم من ظاهر مذهبه لاباعتبار تصريحه به على ما اشار اليه الشارح

الوجود وهذا التأويل فى غاية البعد وقيل ان الشيخ وان انكر اشتراك الوجود لكن اقام هذا الدليل على سبيل الزام المخالفين القائلين بالاشتراك وقد ثبت وقوع رؤيته فى الآخرة بالكتاب والسنة اما الكتاب فكقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر فى اللغة قد يكون بمعنى الانتظار ويستعمل حينئذ متعديا بنفسه كقوله تعالى انظرونا نقتبس من نوركم اى انتظرونا هكذا قيل

الجوهر اوالعرض اوالوجود بشرط التحيز المطلق وانتفاء الواسطة فى الاثبات لايوجب انتفاء الواسطة فى الثبوت وكذا يرد النقض بصحة الملموسية (**قوله** وهذا التأويل فى غاية البعد الى آخره) الظاهر ان وجه البعد ماشار اليه الشريف من البحث بوجهين الاول ان انتفاء الهويتين فى الخارج لايستلزم ان يكون هوية الوجود فى الخارج عين هوية الموجود فى الخارج حتى يكون ماصدق عليه احدهما عين ماصدق عليه الآخر لجواز ان يكون صدق عدم الامتياز بان لايكون للوجود هوية خارجية لكونه من المعقولات الثانية الثانى انه لوكان وجود كل شئ عين ذاته لم يكن لاحد شك فى ان الوجود موجود كالاشك فى ان السواد موجود انتهى وقد عرفت انه انما يتوجه على المؤول لوكان التأويل بحمل كلام الاشعرى على حقيقته وقد عرفت انه بالتجوز فلا يرد ذلك وانت تعلم ان تأويل كلام العاقل خصوصا كلام صاحب المذهب بما يقتضيه الضرورة فى غاية القرب لاسيا اذا كان ذلك لرد مازعمه المتكلمون كما اشرنا (**قوله** ان الشيخ الى آخره) جواب آخر بدل التأويل المذكور لكن التأويل مبنى على كون الاستدلال تحقيقيا وهذا مبنى على كونه الزاميا بناء على ان الاشتراك الممنوع مسلم عند الخصم وهذا القائل هو الآمدى حيث قال بان المتمسك بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كالقاضى وجمهور الاصحاب لم يرد عليه ما ذكرتموه وان كان ممن لايعتقده كالشيخ فهو بطريق الالزام ولايجب كون الملزوم معتقدا لما تمسك به انتهى ولما لم يكن مرضيا عند المصنف ذهب الى التأويل المذكور (**قوله** وقد ثبت وقوع رؤيته الى آخره) شروع فى اثبات الوقوع بعد اثبات الامكان فهو معطوف على قوله واستدلوا على جواز الرؤية الى آخره قال الآمدى اجتمعت الامة من اصحابنا على ان رؤيته تعالى فى الدنيا والآخرة جائزة عقلا واختلفوا فى جوازها سمعا فى الدنيا فاثبته بعضهم ونفاه آخر وهل يجوز ان يرى فى المنام فقيل لا وقيل نعم والحق انه لامانع من هذه الرؤيا وان لم يكن رؤيته حقيقة ولاخلاف بيننا فى انه تعالى يرى ذاته والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا لذوى الحواس واختلفوا فى رؤيته تعالى لذاته كذا فى شرح المواقف (**قوله** والنظر فى اللغة قد يكون الخ) يعنى ان النظر مشترك بين هذه المعانى والاستعمال بواحد من هذه الحروف الجارة او بدونها قرائن معينة لها فمتى كان متعديا بنفسه كان بمعنى الانتظار ومتى

(قوله والنظر فى اللغة) قد استعمله الحريرى على معان ثلاثة فى قوله شعر فهذه قصتى وقصته فانظر الينا وبيننا ولنا قوله وفيه نظر وتأمل اى فى كونه بمعنى الانتظار بل يجوز ان يكون المعنى الرأفة والتعطف منهم وان يكون انظر واالينا فانهم اذا نظروا اليهم استقبلوهم بوجوههم فيستضيؤن بنورهم وفى القاموس نظره واليه تأمل بعينه هذا

بقوله كما هو المشهور (قوله وهذا التأويل فى غاية البعد) لعدم دلالة لفظ الشيخ وهو ان وجود كل شئ عينه عليه اصلا ومع هذا يستلزم كون جميع الصفات الانتزاعية كالحدوث وغيره عينا ولم يقل به الشيخ

وفيه نظر و تأمل وقديكون بمعنى التفكر والاعتبار ويستعمل حينئذ بفي يقال نظرت في الكتاب وفي ذلك الامر اى تفكرت فيه وجاء بمعنى الرأفة والتعطف وحينئذ يستعمل باللام يقال نظر السلطان لفلان اى رأف به وتعطف وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل حينئذ بالى

كان متعديا بفي كان بمعنى التفكر ومتى كان متعديا باللام كان بمعنى الرأفة والتعطف اى الميل ومتى كان متعديا بالى كان بمعنى الرؤية كما في هذه الآية وماعدا الاخير ليس مما نحن والتعرض لها لتوقف الاستدلال على الاول والثانى والثالث للاستطراد والانكشاف بالاضداد وليس المراد ههنا عكوس هذه الشرطيات وبيان ذلك مع التوقف المذكور ان حاصل الاستدلال ان النظر في هذه الآية موصول بالى وكل ماهو موصول بالى فهو بمعنى الرؤية ومن البين ان بيان هذه الكبرى انما يكون بالشرطية التى ذكرناها لا بعكسها القائل بانه متى كان بمعنى الانتظار يكون متعديا بنفسه فظهر ان المراد هذه الشرطيات لاعكوسها واما توقف الاستدلال على الاول فلان المعتزلة اوردوا عليه بمنع الكبرى مستندا بجواز ان يكون النظر الموصول بالى بمعنى الانتظار ولما لم يصح منع المقدمة الاستقرائية بلا شاهد استشهدوا بقول الشاعر

وشعث ينظرون الى بلال * كما نظر الظماء حيا الغمام

ومن البين ان الظماء اى العطاش ينتظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه اى الموصول بالى على معنى الانتظار ليصح التشبيه وبقوله

وجوه ناظرات يوم بدر * الى الرحمن يأتى بالفلاح

اى منتظرات اتيانه بالظفر والفلاح واجاب الاشاعرة عن ذلك بان الشواهد المذكورة غير صالحة للاستشهاد لان الحذف والايصال شائع فليس حمل الموصول بالى على معنى الانتظار في البيتين باولى من عكسه بل الاولى عكسه لان الموصول بالى نص في الرؤية فالمتعدى بنفسه في البيت الاول يجوز ان يكون بمعنى رؤية الظماء مطر الغمام مشتاقين اليه وفي البيت الثانى بمعنى ناظرات باعينها الى جهة الله وهو العلو الذى هو قبلة الدعاء ولذا يرفع اليه الايدى اوالى آثاره تعالى من الضرب والطعن في الاعداء الصادرين من الملائكة التى ارسلها الله تعالى لنصرة المؤمنين يوم بدر وللايماء اليه اورد الشارح النظر والتأمل على شهادة شاهد الشرطية الاولى (**قوله** وفيه نظر وتأمل) اما النظر فبأن يقال انما يصح معنى الانتظار لوكان هذا الخطاب حين جواز الصراط اوالمحشر وهو ممنوع لجواز ان يكون من النار الى الجنة على نحو قولهم * ان افيضوا علينا من الماء * والظاهر ان نور المؤمنين في وجوههم يسعى بين ايديهم فيكون النظر بمعنى الرؤية قطعا واما التأمل فبأن يقال لوسلمنا ان النظر بمعنى الانتظار حين الجواز فالانتظار بعد الخطاب انما يكون في امثاله بعد النظر فالظاهر ان المراد انظروا الينا منتظرين لنا على طريق تضمين معنى الانتظار وليس التضمين مخصوصا بالمتعدى بحرف الجر بل قديكون في تعدية اللازم كما قالوا في قوله تعالى فاستبقوا الصراط

(قوله وفيه نظر وتأمل) لعل وجه النظر هو ان النظر المتعدى بالى قديجيء بمعنى الانتظار ايضا كما في قول الشاعر * وجوه ناظرات يوم بدر * الى الرحمن يأتى بالفلاح * وفي قوله * وشعث ينظرون الى بلال * كما نظر الظماء حيا الغمام * ومن المعلوم ان الظماء والعطاش ينتظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار ليصح التشبيه ووجه التأمل هو انه يجوز ان يحمل النظر الموصول بالى في هذين المثالين على الرؤية بان يقال في الاول وجوده ناظرات الى جهة الله تعالى وهى العلو في العرف ولذا يرفع الايدى اليها في الدعاء اويقال ان المراد ناظرات الى آثار الله من الضروب والطعن الصادرين عن الملائكة التى ارسلهم الله تعالى لنصرة المؤمنين يوم بدر ويقال في الثانى ان المعنى انهم يرون بلالا كما يرى الظماء ماء يطلبون ويشتاقون اليه

والنظر في الآية مستعمل بالى فوجب حمله على الرؤية وليس بمعنى الانتظار لان الآية وردت مبشرة للمؤمنين والانتظار يوجب الغم فلا يناسب سياق الآية واما السنة فكقوله عليه الصلوة والسلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر والمعتمد فيه اجماع الامة قبل حدوث المبتدعين على وقوع الرؤية وهو مستلزم لجوازه وعلى كون الآية محمولة على الظاهر المتبادر منها احتج المنكرون بقوله تعالى

ان تعدية الاستباق بتضمين معنى جاوزوا ونحن نقول وكذا سائر المعانى كما يظهر من شواهدها فالنظر لاينفك عنه معنى الرؤية وان تضمن معنى آخر كالانتظار والتفكر والرأفة فالمعنى فى البيت الاول كما نظر الظماء الى الغمام منتظرين مطره وفى البيت الثانى ناظرات الى جهته تعالى منتظرين لاتيان الظافر من تلك الجهة التى ينزل منها آثار رحمته وماقيل وجه النظر والتأمل ان هذا الكلام حكاية عن المنافقين اذ يقولون يوم القيمة لاهل الجنة انظرونا نقتبس من نوركم فالانتظار من المؤمنين لايناسبه ولذا فسر بعضهم بانظروا الينا فليس بشئ اذ لايلزم من طلب المنافقين انتظارهم ان ينتظروا وقد اجمع كثير من الناظرين على ان مراده من النظر ماأورده المعتزلة على الكبرى ومن التأمل جواب الاشاعرة عنه كما عرفت ولعلهم ظنوا ان المراد ههنا عكوس الشرطيات التى ذكرناها وذلك ظن فاسد لايخفى (**قوله** وليس بمعنى الانتظار) جواب عن ايراد المعتزلة بوجهين احدهما بمنع الصغرى بان يقال لانسلم ان النظر فى الآية موصول بالى وانما يكون كذلك لوكان الى حرف جر وهو ممنوع بل هو اسم بمعنى النعمة واحد الآلاء فيكون النظر بمعنى الانتظار اى منتظرة نعمة ربها لكونه متعديا بنفسه وثانيهما ماقدمنا من منع الكبرى لجواز ان يكون الموصول بكلمة الى بمعنى الانتظار بشهادة قول الشعراء وقد اشار الى جواب الثانى خاصة واشار الى جوابهما معاهنا وحاصل الجواب انه لايجوز حمل النظر فى الآية على معنى الانتظار لانه غم وموت احمر كما فى المواقف فلا يناسب مقام التبشير ومايقال يجوز ان لايخلق الله غما فى الانتظار للمؤمنين فى الآخرة لان ترتبه على الانتظار عادى يجوز تخلفه عنه فمدفوع بان التبشير والانذار بما نعلمه لذة وعذابا ولذا لم يقع التبشير بالنار والانذار بالجنة مع امكان ان يخلق الله تعالى الفرح واللذة فى النار والعذاب والالم فى الجنة (**قوله** واما السنة فكقوله عليه السلام سترون ربكم) الحديث وهو حديث مشهور رواه احد وعشرون رجلا من كبار الصحابة (**قوله** والمعتمد فيه الاجماع الى آخره) يشير الى ماذكره المصنف فى المواقف من ان دلالة الكتاب والسنة على هذا المطلب لاتفيد علما قطعيا بل ظنيا فلا اعتماد لدلالتهما عليه لان المطلب يقينى والمعتمد ههنا هو اجماع الامة قبل ظهور المبتدعين على وقوع الرؤية فى الآخرة وهو مستلزم لجوازه على ان الآيات والاحاديث محمولة على ظواهرها (**قوله** احتج المنكرون) معارضة فى الوقوع والامكان اما الوقوع فلان الادراك المنسوب الى الابصار

(قوله لان الآية الخ) ولان النظر فى اللغة لم يأت بمعنى الانتظار وقوله وجوه ناظرات يوم بكر * الى الرحمن يأتى بالفلاح * بمعنى التأمل بالعين والقاء



البصر والرؤية يوم بكر بالكاف والمراد منه بكر بن وائل ومن الرحمن مسيلمة الكذاب وكان اتباعه يطلقون عليه هذا الاسم تعنتاً والشاعر من بنى حنيفة بطن من بكر بن وائل ومن قرأه بالباء يوم بدر وحمله على الوقعة المعروفة الواقعة فى صدر الاسلام فقط

(قوله وليس بمعنى الانتظار لان الآية وردت الخ) دفع لما يقال ان الى فى الآية ليست حرفا بل هو اسم بمعنى النعمة واحد الآلاء وناظرة من النظر بمعنى الانتظار فمعنى الآية نعمة ربها منتظرة اولما يقال ان الى ههنا بمعنى عند ومعنى الآية عند ربها منتظرة ووجه الدفع هو ان الانتظار غم ولذا قيل الانتظار الموت الاحمر وهو لايناسب لسياق الآية لانها وردت مبشرة للمؤمنين بالانعام وحسن الحال وفراغ البال وذلك فى رؤية الله فانها اجل النعم والكرامات المستتبعة انضارة الوجه لافى الانتظار المؤدى الى عبوسته (قوله وهو مستلزم لجوازه) اى وقوع الرؤية او الاجماع



عليه مستلزم لجواز وقوع الرؤية وصحة الرؤية وهو ظاهر ضرورة امتناع وقوع الممتنع والاجماع عليه فهذا الاجماع كما يبطل قول النافين للوقوع اصلا يبطل قول النافين لجوازه وصحته

لاتدركه الابصار لان الادراك المنسوب الى الابصار هو الرؤية والله تعالى تمدح بكونه لايرى وماكان سلبه مدحا يكون وجوده نقصا وماكان وجوده نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه والجواب عنه بوجوه الاول ان الادراك بالبصر هو الرؤية مع الاحاطة بجميع جوانب المرئى اذ حقيقة الادراك النيل والوصول كقوله تعالى انا لمدركون اى ملحقون والرؤية المقارنة للاحاطة اخص مطلقا من الرؤية المطلقة فلا يلزم من نفيها بالمعنى الاول نفيها بالمعنى الثانى والثانى ان هذه القضية رفع الايجاب الكلى ولااقل من احتمال الآية لهذا المعنى بان يعتبر اولا العموم ثم ورد السلب عليه فيكون سالبة جزئية ومع الاحتمال لايتم الاستدلال الثالث انا لوسلمنا ان الآية عامة فى الاشخاص فلانم عمومها فى الاوقات فانها سالبة مطلقة ونحن نقول بموجبها

---

(قوله والثانى ان هذه القضية) وهو قوله لاتدركه الابصار رفع للايجاب الكلى وذلك لان قوله تدرك الابصار موجبة كلية لان موضوعها جمع محلى باللام الاستغراقية وقد دخل عليها النفى فرفعها ورفع الموجبة الكلية سالبة جزئية (قوله ولااقل من احتمال الآية لهذا المعنى الخ) يعنى ان الآية وان لم تكن دالة على رفع الايجاب الكلى دلالة قطعية كذلك ليست دالة على السلب الكلى دلالة قطعية لاحتمالها رفع الايجاب الكلى الذى هو سلب جزئى بان يكون المعتبر فيها اولا العموم ثم ورود النفى عليه وهى مع هذا الاحتمال لايكون حجة علينا لان ابصار الكفار لاتدركه اجماعا

---

مجازا انما هو الرؤية بالبصر لاالعلم وقد نفى ذلك الادراك عن كل بصر مادام موجودا واما الامكان فلان مابه التمدح يجب ان يكون فى حقه تعالى من صفات الكمال وهو سلب الرؤية وماكان سلبه صفة كمال كان وجوده نقصا محالا فى حقه تعالى فلا يمكن رؤيته تعالى (قوله مع الاحاطة بجميع جوانب المرئى) فرؤية بعض جوانبه دون بعض ليست بادراك وان كانت رؤية فيكون ادراك البصر اخص مطلقا من الرؤية وسلب الاخص لايوجب سلب الاعم ولعل المراد من الجوانب اعم من الجوانب الحسية والمعنوية ليكون المنفى هو الادراك المؤدى الى الاكتناه ويؤيده قوله وحقيقته النيل والوصول وانما حملوه على هذا المعنى بشهادة قوله تعالى وهو يدرك الابصار لان المراد انه تعالى يرى كل بصر بجميع جوانبه وعلى وجه الاكتناه ومن غفل عنه قال ماقال (**قوله** والثانى ان هذه) حاصل هذا الجواب انه لما كان المذهب ان المؤمنين يرونه تعالى فى الآخرة دون الكفار فيجوز ان يكون الآية محمولة على رفع الايجاب الكلى بان يعتبر عموم استغراق الجمع المحلى باللام فى جانب الحكم المنفى بمعنى ليس كل بصر يدركه لافى جانب النفى ليكون سلبا كليا بمعنى لاشئ من الابصار يدركه له تعالى وان جاز ذلك ايضا كالمبالغة الملحوظة فى جانب النفى فى قوله تعالى وماالله بظلام للعبيد ولااقل من احتمال الآية هذا المعنى واذا ثبت هذا الاحتمال سقط الاستدلال على مطلوبكم الذى هو السلب الكلى واما ماذكره المصنف فى المواقف من ان اللام فى الجمع المحلى ان لم يكن للعموم والاستغراق فالآية حجة لنا لاعلينا اذ يكون القضية حينئذ سالبة مهملة بمعنى لايدركه بعض الابصار بناء على ملاحظة الاهمال المستفاد من لام الجنس فى جانب النفى كما زعمه وفى لام الاستغراق ونفى الادراك عن بعض الابصار يدل بمفهومه على ثبوته للبعض الآخر كما ذكره اهل العربية من ان نفى المقيد راجع الى القيد ففيه نظر ظاهر ولذا لم يلتفت اليه الشارح ثم الاولى للشارح فى هذا الجواب ان يقول لو سلمنا ان ادراك البصر عبارة عن مطلق الرؤية فيجوز ان يحمل على رفع الايجاب الكلى كما قال فى الجواب الثالث (**قوله** فانها سالبة مطلقة)

حيث لا يرى في الدنيا وماقيل من التمدح ليس فيه دليل على مطلوبهم بل هو حجة لنا لانه لو امتنعت الرؤية لم يمكن فيه تمدح وانما التمدح للممتنع المتعزز بحجاب الكبرياء مع امكان رؤيته ولان عدم رؤيته في الدنيا مع كونه اقرب اليهم من حبل

---

اى لادائمة قائلة بان لاشيء من الابصار بمدرك له تعالى مادامت موجودة ولاضرورية مطلقة كما زعمها المعتزلة حيث نفوا الوقوع والامكان لايقال بل هى دائمة مطلقة بشهادة صيغة المضارع الدالة على استمرار نفى الرؤية لانا نقول يجوز ان يلاحظ الاستمرار المذكور في جانب المنفى ايضا لافي جانب النفى كما قالوا في قوله تعالى * لو يطيعكم في كثير من الامر لعنتم * الآية ولو سلم فالمستفاد من صيغة المضارع هو الاستمرار التجددى كما في قوله تعالى * الله يستهزئ بهم * اى ينزل عليهم الهوان والحقارة وقتا بعدوقت وذلك للتشديد فان في الدوام اعتيادا يهون الصبر بخلاف التكرر بعد الخلاص لا الاستمرار الدوامى والمنافى للسالبة المطلقة هو الاستمرار الدوامى لا التجددى واعلم ان هنا جوابا رابعا اشار اليه المصنف في المواقف وهو انا لو سلمنا ان الآية عامة في الاوقات ايضا فالمنفى رؤية الابصار ولا يلزم من عدم رؤية الابصار عدم رؤية ذوى الابصار لجواز ان يكون ذلك النفى نفيا للرؤية بالجارحة مواجهة وانطباعا فلا يلزم منه نفى الرؤية بالجارحة من غير مواجهة وانطباع (**قوله** وماقيل من التمدح الى آخره) جواب عن استدلالهم بالآية على نفى امكان الرؤية وحاصل الجواب المعارضة بالقلب بان يقال انه تعالى تمدح بانه لا يرى وكل من تمدح بذلك فهو ممكن الرؤية اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان التمدح في عدم الرؤية للتعزز والاحتجاب بحجاب الكبرياء مع امكان الرؤية كما يمدح الملوك بذلك لا مع امتناعها والا لكانت المعدومات ممدوحة بعدم الرؤية واما ما اورد عليه المولى الخيالى من ان عدم مدح المعدوم لاشتماله على معدن كل نقص اعنى العدم كما ان الاصوات والروائح لا تمدح مع امكان رؤيتها لكونها مقرونة بسمات النقص والحق ان امتناع الشيء لا يمنع التمدح بنفيه اذ قد ورد التمدح بنفى الشريك واتخاذ الولد مع امتناعهما في حقه تعالى فليس بشيء اصلا لان التمدح بخصوصية عدم الرؤية منحصر في الظاهر في التعزز والاحتجاب مع امكان الرؤية ولذا لم يكن اعظم الملوك ممدوحا بعدم الرؤية من البلاد البعيدة وكذا الاصوات والروائح اذ لا تمنع ولا احتجاب بحجاب الكبرياء لشيء منها كالمعدوم واذا كان الظاهر ذلك فلا يرد عليهم شيء لان مقصود المعارض القاء الشك في دليل الخصم لا اثبات المطلوب ولذا لم يعدوه من ادلة الامكان (**قوله** ولان عدم رؤيته في الدنيا الى آخره) قيل دليل على ان التمدح حجة عليهم وعطف على قوله لانه لو امتنعت الى آخره وليس بشيء اذ الكناية غير كافية في الاستدلال وكذا يأباه تفريع قوله فلا ينافى رؤيته في الآخرة فالحق انه معطوف على قوله بل هو حجة لنا لانه بمنزلة ان يقال لانه معارض قلبا فالايراد على دليلهم بوجهين الوجه الاول بطريق المعارضة وهذا الوجه بطريق

الوريد كاف فى التمتع فلاينافى رؤيته فى دار الآخرة وقوله تعالى لموسى عليه السلام لن ترانى ليس لن فيه للتأبيد بل للتأكيد ولهذا يقيد بابدا ولوسلم انه للتأبيد

المنع بان يقال ان اردتم انه تعالى تمدح بكونه لايرى فى الدنيا والآخرة فذلك ممنوع لان عدم رؤيته فى الدنيا مع كونه اقرب اليهم من حبل الوريد كاف فى التمدح وان اردتم انه تمدح بكونه لايرى فى الدنيا فقط فسلم لكن بعد المساعدة على ان ما كان سلبه مدحا يكون وجوده نقصا لايتم التقريب اذغاية مالزم من ذلك امتناع رؤيته تعالى فى الدنيا وهو لاينافى وقوع رؤيته فى الآخرة فضلا عن امتناعها فليس فيه دليل على مطلوبهم ولم يتعرض لكفاية نفى الرؤية مع الاحاطة ولا لكفاية نفى رؤية لاكل بل الخواص فقط للعلم بهما بما سبق ثم فى قوله مع كونه اقرب الخ نظر لانه انما يؤيد الكفاية اذا حمل القرب على القرب المكانى وهو غير صحيح وحبل الوريد عرق وهما وريدان هما عرقان فى جانب العنق واصلان الى القلب ( قوله وقوله تعالى لموسى عليه السلام لن ترانى الى آخره ) هذا حجة برأسها للمعتزلة لكن الشارح جعله جوابا لسؤال مقدر بان يقال ان بعض الآيات يفسر بعضها ولما كان لن فى هذه الآية للتأبيد دل على ان قوله تعالى لاتدركه الابصار عام فى الاوقات فى الدنيا والآخرة فيندفع الوجه الثالث عن دليل عدم الوقوع ودل على ان التمدح بكونه لايرى فى الدنيا والآخرة فيندفع الوجه الثانى عن دليل الامتناع وتقرير الجواب عن الكل ظاهر ( قوله بل للتأكيد ) وهنابحث من وجهين الاول ان التأكيد دل على ان موسى عليه السلام امامنكر لعدم وقوع الرؤية اومتردد فيه وعلى التقديرين لزم ان لايعرف عدم وقوعها فيقع الاشاعرة فيما هربوا الثانى ان التجلى فى قوله تعالى ﴿ فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا ﴾ فسروه بالظهور للجبل بعد ان كان محجوبا عنه امامع خلق الحياة والبصر للجبل كمارواه ابن فورك عن الاشعرى فيكون اندكاك الجبل وعدم استقراره لرؤيته تعالى وامابدون خلقهماله كماذهب الاكثر فيكون الاندكاك لمجرد الظهور له من غير رؤية وعلى التقديرين ففى آية الاستقرار دلالة على انه اذالم يتحمل الجبل الاقوى للتجلى له فعدم تحمل موسى عليه السلام بالطريق الاولى ولوكان ذلك بحسب جرى عادة الله تعالى ففى هذا التأكيد بهذه القرينة دلالة على امتناع مالوقوع الرؤية والجواب عن الثانى ان غاية مايدل عليه التأكيد المقرون بتلك القرينة عدم تحمل التراكيب العنصرية المتجلى له بحسب جرى العادة وعن الاول ان طلب موسى عليه السلام الرؤية يجوز ان يكون بطريق خرق العادة الواقع للانبياء مع العلم بامتناع وقوعها عادة ولوسلم فغاية مالزم تردده عليه السلام فى ان هذا التركيب العنصرى متحمل له ام لا وليس ذلك من الامور التبليغية حتى يكون عدم العلم به منافيا للنبوة ( قوله ولهذا يقيد بابدا ) كما فى الآية الآتية قيل يجوز ان يكون التقييد بذلك للتأكيد كما فى قوله تعالى ﴿ فسجد الملائكة كلهم

( قوله وقوله تعالى لموسى عليه السلام لن ترانى ليس لن فيه للتأبيد الخ ) اشارة الى احتجاج آخر للمنكرين والى رده اما الاحتجاج فهو ان لن فى قوله تعالى لن ترانى للتأبيد فاذا لم يره موسى عليه السلام ابدا لم يره غيره اجماعا واما الرد فهو ان لن فيه ليس للتأبيد بل هى للنفى المؤكد فى المستقبل فقط ولهذا يقيد بابدا

فانما يكون فى الدنيا كقوله تعالى ولن يتمنوه ابدا بما قدمت ايديهم مع انهم يتمنون الموت فى الآخرة للخلاص عن العقوبة ( ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن ) هذه العبارة مأثورة عن النبي عليه السلام وفيه دليل على انه مريد للكائنات لان الجملة الثانية

---

اجمعون ﴾ فالاولى ان يقال يقيد باليوم كما فى قوله تعالى ﴿ فان اكلم اليوم انسيا ﴾ اقول والاولى ان يقال يقيد بابدا واليوم والغاية كما فى قوله تعالى حكاية عن اخى يوسف عليه السلام ﴿ لن ابرح الارض حتى يأذن لى ابى ﴾ ويتجه على الاخيرين ايضا انه يجوز ان يكون للتأبيد المطلق ان لم يقيد بما يدل على التحديد وللتأبيد فى المحدود ان قيد به كاليوم والغاية لكن يدفعه ما بعد التسليم الآتى لان تقييد عدم تمنيهم الموت بابدا نص فى التأبيد سواء كان كلمة لن للتأكيد او للتأبيد وكان ذلك التأبيد المطلق بالنسبة الى اوقات الدنيا بشهادة دلالة النص القرآنى على انهم يتمنون الموت للخلاص عن عذاب جهنم فليكن التأبيد المدلول عليه بلن من هذا القبيل ولا يرد على هذا الجواب انه يلزم جهل موسى عليه السلام بعدم رؤيته فى الدنيا لما قدمناه آنفا ( قال المصنف ماشاء الله كان الى آخره ) الظاهر من ترك العاطف انه خبر بعد خبر هو مرئى فى قوله ومرئى للمؤمنين كقوله فيما بعد غنى لا يحتاج الى شئ والاظهار مقام الاضمار للاقتباس من المأثور ثم الظاهر ان المراد ماشاء وجوده وجد ومالم يشأ وجوده لم يوجد فيشكل تفريع الكفر الا ان يحمل على دواعيه الموجودة كما سبق ويحتمل ان يحمل على معنى ماشاء تحققه من وجودات الموجودات وعدمات المعدومات تحقق ومالم يشأ تحققه من وجودات المعدومات وعدمات الموجودات لم يتحقق وحينئذ لا اشكال فى التفريع وهو الاوفق لتعلق اراداته تعالى باحد جانبى الفعل والترك وعلى التقديرين كلمة ما من الفاظ العموم فالمراد كل شئ كائن وكل ماليس بشئ ليس بكائن كما يشير اليه الشارح ( قوله وفيه دليل على انه مريد للكائنات ) سواء كانت من افعاله تعالى او من افعال العباد لما عرفت ان كلمة ما من الفاظ العموم وتخصيص المعتزلة اياها بغير افعال العباد من غير دليل ثم الاولى ان يقول وفيه دليل على انه مريد للكائنات وغير مريد لما لم يكن اذ تنعكس الجملة الثانية بعكس النقيض الى قولنا كل كائن مشئ والجملة الاولى الى قولنا كل ماليس بكائن ليس بمشئ بناء على ان الموجبة الكلية تنعكس الى نفسها بعكس النقيض وان لم تنعكس اليها بالعكس المستوى وقد اشار المصنف فى المواقف الى كلا الدليلين وشارحه الشريف الى انعكاس كلتا الجملتين وذلك لان الغرض من اقتباس هذا المأثور رد المعتزلة فى قولهم انه تعالى غير مريد لبعض الكائنات وهو الكفر والمعاصى ومريد لبعض ما لم يكن كايمان الكافر وطاعة الفاسق كما دل عليه تفصيل مذهبهم الآتى الان يقال نظر الشارح الى ظاهر التفريع فجعل الحكم الاول عمدة فى هذه الرسالة والحكم الثانى ملحوظا بالتبع واشار الى انعكاس الجملة الاولى ايضا بقوله وماليس بكائن ليس بمراد نعم لو قال المصنف فى التفريع فكفر الكافر ومعصية الفاسق

(قوله بخلقه وارادته) لان وجود جميع الممكنات بخلقه وايجاده تعالى بالاختيار والشرور داخلة فيه من جهة الفعلية والوجود وهى ليست بشر ومافيه من النقص والقبح



من جهة العدم الاصلى الذى هو ذاتى فى الممكن وليس مما يتعلق به الخلق والايجاد والوجود اصلا واعتبر ذلك من حال الشمس والضوء فان الضوء الاول والضوء الثانى الذى هو الظل ومابعده من مراتب الضوء كل ذلك يحدث لسبب الشمس ولكن حدوثه باعتبار جهة الوجودية التى هى الظهور والنور ومافيه من النقص والقصور وضعف الظهور فمن عدمه الاصلى والظلمة الاولية ودخول الشرور والمعاصى فى القضاء والقدر بالعرض وكونها وسيلة للخير والكمال متضمنا للتمام

(قوله فكل كائن مراد ومالیس بكائن ليس بمراد) فيه اشارة الى ان هذا المأثور كما يدل على انه تعالى مريد الكائنات كذلك يدل على ان ماليس بكائن ليس بمراد له تعالى فان الجملة الاولى تنعكس اليه بعكس النقيض هذا والمعتزلة قيدوا المأثور بافعاله تعالى واولوه فمعناه عندهم هو ان ماشاء الله من افعاله كان وما لم يشأ منها لم يكن ويرد هذا التقييد اجماع السلف والخلف فى جميع الاعصار (قيدوا) على اطلاق هذا المأثور وعدم تقييده بافعاله تعالى ويؤيده انهم كانوا يوردون كلامهم هذا فى معرض تعظيم الله واعلاء شانه تعالى (قوله لما مر مرارا) عند قوله لا خالق سواه وقوله قادر على جميع الممكنات وقوله مريد لجميع الكائنات

---

تنعكس بعكس النقيض الى قولك كل مايكون فهو ماشاء الله تعالى فكل كائن مراد ومالیس بكائن ليس بمراد (فالكفر والمعاصى بخلقه وارادته) لما مر مرارا وهذا كالمستغنى عنه اذ علم سابقا فانه قدمر انه تعالى خالق الاشياء كلها بالقدرة والخلق بالقدرة يتوقف على الارادة فيكون جميع الاشياء بخلقه وارادته خلافا للمعتزلة فانهم ذهبوا الى ان افعال المكلفين ان كانت واجبة فالله تعالى يريد وقوعها

---

بخلقه وارادته وايمان الكافر وطاعة الفاسق ليس بخلقه وارادته لتوجه ذلك ونحن نقول لعل مراد المصنف بقرينة تفريعه على هذا المأثور ان الكفر والمعاصى وجودا وعدما بخلقه وارادته وجودا وعدما فلا يلزم قصور المصنف فى التفريع ويتجه ذلك على الشارح لا يقال المتفرع عليه مجرد الارادة فالصواب للمصنف ترك الخلق لانا نقول جعل تعلق الارادة موجبا للخلق ففيه اشارة الى امتناع تخلف المراد عن الارادة فى حق الواجب تعالى (قوله وهذا كالمستغنى عنه) فيه انه انما يتوجه لو كان تفريعا على مجرد الجملة الثانية وذلك محل نظر بل الظاهر انه تفريع على مجموع الجملتين كما اشرنا فلا يرد ذلك اذ لم يسبق من المصنف ان ماليس بكائن ليس بمراد وانما السابق انه تعالى خالق لجميع الحوادث مريد لجميع الكائنات هذا وقد يدفع ذلك بان هذا التفريع متضمن لفائدة اخرى هى رد البعض من اصحابنا فانهم بعد مااتفقوا على جواز اسناد الكل اليه تعالى اجمالا اختلفوا فى التفصيل فمنهم من يجوز الاسناد تفصيلا فلا يقال الكفر والفسق مراد الله تعالى لايهامه الكفر وهو كون الكفر والمعاصى مأمورا بها لذهاب بعض العقلاء الى ان الامر نفس الارادة وهذا كما يصح ان يقال اجمالا هو خالق الاشياء ولا يصح ان يقال بالتفصيل هو خالق القردة والخنازير وسائر الاشياء الرذيلة مع انه خالق الكل ووجه الرد ان ايهام مالايليق بكبريائه متحقق فى خالق الخنازير وامثاله لا فى مريد الكفر والمعاصى بناء على ان الامر هو الارادة فانه مذهب ظاهر البطلان فلا يتوهم احد انه تعالى آمر بالكفر والمعاصى مع ظهور انه آمر باضدادها وظهور ان الامر بالضدين معا لا يصدر عن العاقل فضلا عن علام الغيوب وماقيل ولان التوقف الى التوقيف انما هو فى التسمية لا فى التوصيف كما سينقله الشارح عن الغزالى ففيه نظر لانه خلاف المرضى عند المصنف (قوله فانه قد مر الى آخره) قيل الاولى ان يقول قد مر انه خالق الاشياء كلها وانه مريد لجميع الكائنات فيكون الكفر والمعاصى بخلقه وارادته وفيه ان مثله لو ورد فانما يرد على المصنف حيث فرع الخلق على مجرد الارادة وقد عرفت اندفاعه ولا يرد على الشارح لانه فى صدد التفريع على ماسبق فافهم (قوله خلافا للمعتزلة فانهم)

ويكره تركها وان كانت حراما يريد تركها ويكره وقوعها وان كانت مندوبة يريد وقوعها ولايكره تركها وان كانت مكروهة فبعكسه واما المباح وفعل غير المكلف فلايتعلق بهما ارادة ولا كراهة وقد سبق ذلك مع رده ( ولايرضاه ) لقوله تعالى ولايرضى لعباده الكفر هذا ايضا قدمر ( غني لايحتاج الى شئ ) في ذاته وصفاته هذا ايضا معلوم مما سبق ( ولا حاكم عليه ) بل هو الحاكم على الاطلاق كقوله

---

قيدوا المأثور بغير الافعال الاختيارية للعباد وهذا التقييد باطل باجماع السلف والخلف في جميع الاعصار والامصار على الاطلاق وعدم التقييد كما في المواقف ﴿قال المصنف ولايرضاه﴾ الظاهر انه جملة حالية عن ضمير بخلقه وارادته على سبيل التنازع والاولى ولايرضاها ولك ان تؤول الضمير المفرد بالمذكور ولاينافي الاستدلال بقوله تعالى ﴿ ولايرضى لعباده الكفر ﴾ لانه يدل على عدم رضائه الكفر عبارة وعلى عدم رضائه المعاصي دلالة كما سبق ( قوله هذا ايضا قدمر ) اى في الشرح ولايخفى ان الاستدلال بهذه الآية على عدم الرضاء واضح مستغن عن الحوالة على ماسبق الا ان يكون اشارة الى نفي الرضاء مع اثبات الارادة فانه موقوف على ماسبق من ان الرضاء ليس نفس الارادة ﴿ قال المصنف غني لايحتاج الى شئ في ذاته﴾ اى غير مفتقر الى علة حقيقية كالعلة المادية والصورية فانهما تسميان بعلة الماهية والى علة خارجية لوجوده كالفاعلية والغائية فانهما تسميان بعلة الوجود وفي صفاته الحقيقية اذ الصفات الاضافية والسلبية غير مستغنية عن المضاف اليه والمسلوب كما نقل عن الشارح في بعض تصانيفه ولك ان تقول المفتقر الى الغير الاضافات والسلوب الحادثة كتعلق السمع والبصر وعدم تعلقهما واما الازلية فيكفيها تحقق المضاف اليه والمسلوب في الوجود العلمي وهما باعتبار هذا الوجود علم لايغاير الذات عند الاشاعرة فغاية مافي الباب احتياج بعض الصفات الازلية الى البعض الآخر وهو العلم كما لايخفى ( قوله هذا ايضا معلوم مما سبق ) اى من قوله وهو منزه عن جميع صفات النقص والظاهر ان مراده ان هذا ايضا كالمستغني عنه وليس بشئ لانه متفرع على ماسبق تفريع التفصيل على الاجمال لان الغناء المطلق لكونه عبارة عن عدم الاحتياج هو من الصفات السلبية والاولى الاستدلال بمثل قوله تعالى ﴿ والله غني عن العالمين ﴾ ﴿ قال المصنف ولا حاكم عليه ﴾ المقصود من هذا الكلام رد المعتزلة حيث يجعلون العقل حاكما عليه تعالى كما في المواقف وغيره ولقائل ان يقول المعتزلة انما جعلوه حاكما عليه تعالى بمعنى العالم بحسن بعض افعاله وقبح البعض الآخر فان حمل الحكم في كلام المصنف على معنى العلم فالنفي غير صحيح لان العقل يحكم عليه تعالى بوجوب الوجود والقدم وسائر صفات الكمال وان حمل على معنى القضاء والقدر او الخطاب المتعلق بالافعال بالاقتضاء والتخيير فلايصح رد المعتزلة بهذا الكلام

لايقال المعتزلة بعد ماأثبتوا الحسن والقبح العقليين لم يكتفوا بهذا القدر بل جعلوا العقل حاكما عليه تعالى وعلى العباد بإيجاب بعض الافعال وتحريم البعض الآخر وأثبتوا له ولاية الامر والنهى لانا نقول مرادهم ان ارشاده الى الحسن والقبح فى افعال العباد يكون سببا للوجوب والحرمة عليهم كارشاد الرسول حيث عمموا الرسول من العقل فى قوله تعالى * وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا * ووافقهم الماتريدية فى ذلك فالعقل حاكم عندهم مجازا بمعنى دليل الحكم ومرشده كالرسول والا فالحاكم فى افعال العباد حقيقة بالامر والنهى هو الله تعالى لا العقل ولا الرسول وفاقا ولو فرض ان مرادهم ذلك بالنسبة الى العباد فلا شبهة فى ان مرادهم من الحاكم بالنسبة اليه تعالى معنى العالم بحسن الافعال وقبحها والجواب ان ليس كلمة على هنا مثلها فى قولنا حكم على زيد بالقيام بل قولنا حكم لزيد على عمرو بالف وكما ان فى جعل احد بعض افعاله الممكنة حسنا والبعض الآخر قبيحا بالقضاء او الخطاب نقيصة يجب تنزيهه تعالى عنها فكذا فى نسبة بعضها الى الحسن والبعض الآخر الى القبح نوع نقيصة كما يشاهد فى افعال الملوك فقصد اهل السنة بهذا الكلام انه لاولاية لاحد عليه تعالى لابالقضاء ولابالخطاب ولابنسبة بعض افعاله الممكنة الى الحسن والبعض الآخر الى القبح فالحاكم فى كلامهم بمعنى مايطلق عليه الحاكم حقيقة او مجازا بقرينة انه لرد المعتزلة ويجب اتحاد الموضوع فى محل النزاع ولك ان تحمله على معنى العالم بحسن الافعال وقبحها وعلى كل تقدير يتجه على الشارح انه لا يصح استدلاله عليه بالآية لان الحكم المختص به تعالى كما يدل عليه لام الاختصاص والتقديم فى الآية اما بمعنى القضاء او اتقان الافعال وشئ منهما ليس متناولا للحكم بمعنى العلم واما معنى الخطاب فمصطلح الاصوليين بل الصواب فى الاستدلال ان يقال لان الحاكم عليه بالقضاء او بالخطاب قطعى الانتفاء والحاكم عليه بمعنى العالم بحسن الافعال وقبحها موقوف على الجهة المحسنة او المقبحة فى الافعال قبل ورود الشرع وسيجئ بطلانها وقد ابطله الاشاعرة بذلك ويمكن دفعه بان الحكم فى الآية بمعنى القضاء كما هو الظاهر وانتفاؤه عن غيره تعالى كما هو مقتضى الاختصاص به تعالى يستلزم انتفاء الحكم بمعنى الخطاب لامتناعه بدون القضاء والارادة واشار الشارح بقوله على الاطلاق الى ان حكمه تعالى غير مقيد بقيد تدل الآية بهذا الاطلاق والعموم على جواز ان يجعل الله تعالى الواجبات على العباد محرمات وبالعكس وذلك يستلزم انتفاء الجهة المحسنة والمقبحة فى الافعال فى ذواتها بدون الشرع واذا انتفت فلا حكم للعقل بحسن شئ من الافعال وقبحه بدون الشرع فلا حاكم عليه تعالى لابالقضاء ولابالخطاب من غير العقل ولا بالعلم من العقل هذا عند الاشاعرة واما عند الماتريدية القائلين بالجهة المحسنة والمقبحة فى الافعال قبل ورود الشرع فالعقل ايضا ليس بحاكم عندهم من جهة ان العلم بالحسن والقبح ليس فعلا للعقل صادرا عنه بالمباشرة او بالتوليد كما زعمه المعتزلة بل هو آلة

تعالى له الحكم ( ولايجب عليه شئ ) لان الواجب

للعلم بخلقه الله تعالى للعبد بواسطته اما بالشرع فقط عند الاشاعرة او بالنظر الصحيح بدون الشرع عند الماتريدية ولذا وافقوا الاشاعرة فى انه لاحاكم عليه ولايجب عليه شئ مع موافقتهم للمعتزلة فى اثبات الحسن والقبح العقليين ومن هنا ظهر اندفاع ماأورده ابن الكمال على صاحب التوضيح من ان كون العلم بطريق التوليد او بجرى العادة خارج عن مبحثنا هذا ﴿قال المصنف ولايجب عليه شئ﴾ هذا من عطف اللازم على الملزوم قال فى المواقف وشرحه اجتمعت الامة على انه تعالى لايفعل القبيح ولايترك الواجب فالاشاعرة من جهة انه لاقبيح منه ولاواجب عليه فلايتصور منه تعالى فعل قبيح وترك واجب واما المعتزلة فمن جهة ان ماهو قبيح منه يتركه ومايجب عليه يفعله وهذا الخلاف فرع مسئلة التحسين والتقبيح اذ لاحاكم بقبح القبيح منه ووجوب الواجب عليه الا العقل فمن جعله حاكما بالحسن والقبح قال بقبح بعض الافعال منه ووجوب بعضها عليه وقد ابطلنا حكمه وبينا انه الحاكم يحكم على مايريد ويفعل مايريد ويفعل مايشاء لاوجوب عليه كما لاوجوب عنه ولااستقباح منه انتهى فمن اورد على المصنف هنا بوجوب الصفات الذاتية لم يفرق بين الوجوب عليه والوجوب عنه كما صرح المصنف بهما فى المواقف فى بحث النظر فان الاول مخصوص بوجوب الفعل على الفاعل المختار بعد ماصدر عنه مايوجبه اختيارا كوجوب صدور المتولد بعد صدور الفعل المولد عنه اختيارا كما زعمه المعتزلة والثانى مخصوص بلزوم الشئ لذات الفاعل الموجب اما مطلقا او بواسطة تمام الاستعداد كما زعمه الفلاسفة فى افعاله تعالى وصدور الصفات الذاتية عند الاشاعرة من هذا القبيل فعلى هذا كان قول الشريف كما لاوجوب عنه بالنسبة الى افعاله تعالى بقرينة انه لرد الفلاسفة لكن ترك الكذب عند المحققين واجب عنه لاواجب عليه وقد اشار العلامة التفتازانى فى التلويح الى ان معنى الخلاف فى انه هل يجب عليه تعالى شئ ام لا انه هل يكون بعض الافعال الممكنة فى نفسها بحيث يحكم العقل بامتناع عدم صدوره عنه تعالى اولا كرعاية الاصلح واخراج الفاسق عن النار وتقييد الافعال بالممكنة للاشارة الى ان قولهم بالوجوب والحرمة عليه تعالى بالنظر الى امكان الترك بترك مايوجبه اختيارا كما اشرنا وبذلك يندفع ماقاله فى شرح العقائد ليت شعرى مامعنى وجوب الشئ عليه تعالى اذليس معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب وهو ظاهر ولالزوم صدوره عنه بحيث لايتمكن من تركه بناء على استلزامه محالا آخر من سفه اوجهل اوعبث او بخل اونحو ذلك لانه رفض لقاعدة الاختيار وميل الى الفلسفة العوار انتهى لان مرادهم الثانى لكن بعدما صدر موجبه اختيارا لامطلقا ولا بشرط تمام الاستعداد فلارفض للقاعدة كالارفض لها فى اختيار الامام الرازى مااختاره كثير من الاشاعرة من لزوم العلم للنظر عقلا كما اعترف به فى بحث النظر من شرح المقاصد وتبعه الشريف المحقق نعم قول المعتزلة باللزوم العقلى فى هذه المواد اعنى اللطف والاصلح

اما باعتبار عما يستحق تاركه الذم كما قال بعض المعتزلة او عما تركه مخل بالحكمة كما قاله بعض آخر او عما قدر الله تعالى على نفسه ان يفعله ولا يتركه وان كان تركه جائزا كما اختاره بعض الصوفية والمتكلمين كما يشعر به ظواهر الآيات والاحاديث مثل قوله تعالى * ثم ان علينا حسابهم * وقوله عليه السلام حاكيا عن الله تعالى ياعبادي انى حرمت الظلم على نفسى والاول باطل لانه تعالى المالك على الاطلاق وله التصرف فى ملكه كيف يشاء فلا يتوجه اليه الذم اصلا على فعل من الافعال بل هو المحمود فى كل افعاله

---

وغيرها زعم فاسد لكنه بحث آخر اذا الكلام فى معنى الواجب عليه تعالى لافى وقوعه وعدم وقوعه ( **قوله** اما باعتبار عما يستحق تاركه الذم ) ان اقتصر هنا على الذم كان معنى الواجب المتناول لافعال الواجب عندهم وان عطف عليه العقاب كما فى كلام العلامة كان مخصوصا بافعال العباد كما صرح حواشيه ( **قوله** او عما تركه مخل بالحكمة ) والاخلال بالحكمة نقص محال عندهم والمذمومية محال وفاقا ( **قوله** كما يشعر به ) اى بالوجوب مع ترك الجواز وذلك لان الحساب والتحريم فى الآية والحديث فعلان مسندان اليه تعالى والمتبادر من الافعال المستندة الى الفاعل المختار ان يكون اختيارية كما ذكره الشريف فى بعض كتبه فالوجوب المستفاد من كلمة على ومادة التحريم عادى لاعقلى وماقيل لان اكثر استعمال كلمة على فى التزام مالايلزم وهم بل الامر فى التزام مايلزم كما فى قولهم له على الف درهم وقضى عليه بكذا نعم استعمالها فيما كان اللازم فعلا اختياريا للملتزم فى التزام ما لايلزم فى كل موضع ( **قوله** لانه المالك على الاطلاق وله التصرف فى ملكه كيف يشاء ) فله تعالى ان يجعل الواجبات على العباد محرمات وبالعكس فليس فى الافعال فى ذواتها جهة محسنة اومقبحة فلا يكون العقل حاكما بحسن شئ منها وقبحه واذا لاحاكم عليه تعالى لاالعقل ولاغيره فلا يقبح منه فعل اصلا يستوجب ذما فلا يتجه عليه ان يقال صرح المص فى المواقف بان هذا الخلاف فرع الخلاف فى كون العقل حاكما اوغير حاكم على ماأشرنا فالوجه ان يذكر هذا فى دليل انه لاحاكم عليه ويحال ابطال الواجب عليه بالمعنيين الاولين على نفى كون العقل حاكما فتأمل وماقيل كونه تعالى مالكا على الاطلاق لاينافى الوجوب بالمعنى الاول فانه تعالى يعلم فى الازل وجود كل حادث فى وقته المعين فلو لم يوجده فى ذلك الوقت لزم انقلاب علمه جهلا وهو صفة يستحق صاحبها الذم فليس بشئ لان العلم التصديق بوقوع شئ فى وقته الذى عينه الارادة له تابع للوقوع باتفاق منا ومن المعتزلة فلا نزاع هنا فى ان العلم بالوقوع التابع للارادة يستلزم الوقوع فى الوقت الذى عينه الارادة ولافى انه لو تعلقت الارادة بوقوعه فى الوقت الآخر لتعلق العلم بوقوعه فى ذلك الوقت لافى الوقت الاول كما لانزاع فى ان ارادته تعالى فعل نفسه فى وقت معين يستلزم وجوده فى تلك الوقت وانما النزاع فى ان

(قوله مما لايجب عليه) نعم لايجب عليه تعالى شيء ولكن فرق بين الوجوب عليه تعالى عنه والوجوب عنه سبحانه ومذهب الحنفية ان ما يصدر عنه



واجب الصدور عنه بعلمه وقدرته وارادته وذلك لاينافى الاختيار لان الفاعل متى كان كاملاً وجب عنه افعاله ومتى كان ناقصا يتوقف فعله على مرجح خارج عنه مرجحه و يدعوه الى الفعل وهذا هو المعنى من قوله سبحانه لايسئل عما يفعل وهم يسئلون

وكذا الثانى لانا نعلم اجمالا ان جميع افعاله يتضمن الحكم والمصالح ولايحيط علمنا بحكمته ومصلحته على ان التزام رعاية الحكمة والمصلحة مما لايجب عليه تعالى لايسئل

ارادة بعض الافعال وفعله بالاختيار كايجاد المكلفين هل يستلزم عقلا ارادة فعل آخر وان يفعله كاللطف والاصلح اولا فذهب المعتزلة الى الاستلزام بناء على انه لو لم يصدر منه الفعل الثانى بعد صدور الفعل الاول اختيارا لزم نقص محال فى شانه تعالى كالذم والسفه وغيرها والاشاعرة والماتريدية الى نفى ذلك الاستلزام بنفى لزوم النقص ولاجل ماذكرنا لم يجعلوا مااخبر الشارع بوقوعه من افعاله تعالى واجبا عليه تعالى مع قيام الدليل على انه تعالى يفعله البتة لان ذلك الاخبار تابع للعلم والارادة فيكون من قبيل استلزامهما للوقوع ولانزاع فيه * واعلم ان مذهب الماتريدية المثبتين للافعال جهة محسنة اومقبحة قبل ورود الشرع انه ان كان فى الفعل جهة تقتضى القبح فذلك الفعل محال فى حقه تعالى فتركه واجب عنه تعالى لاواجب عليه تعالى وذلك كالتكليف بما لايطاق عندهم وكالكذب عند محقق الاشاعرة والماتريدية وان لم يكن فيه تلك الجهة فذلك الفعل ممكن له تعالى وليس بواجب عليه تعالى فهم يوافقون الاشاعرة فى انه تعالى لايجب عليه شيء فاتقن بهذه المباحث التى ذكرناها فى نفى الحاكم عليه والوجوب عليه تعالى اذقد غفل عنها اقوام والحمد على المفضل المنعام (**قوله** لانانعلم اجمالا الى آخره) يعنى ان الواجب بهذا المعنى لايتصور صدقه على شيء من افعاله تعالى سواء كان فعل ايجاد اوفعل ترك اذلايخلو شيء منهما عن الحكم والمصالح لايقال لعل مرادهم من الحكمة هو الحكمة المعينة المترتبة على جانب معين من الفعل والترك وهى الغرض عندهم وكما ان الخلو عن مطلق الحكمة والمصلحة عبث محال عندهم فكذا الخلو عن الحكمة المعينة فانه اخلال بالغرض وهو يوجب الجهل او السفه عندهم لانا نقول ترتب المصلحة المعينة على جانب معين عادى لاعقلى فله تعالى ان يرتبها على الجانب الآخر فليس فى افعاله تعالى فعل يوجب تركه الاخلال بالحكمة المعينة ايضا وقد يقال مراده لوكان الاخلال بالحكمة موجبا للفعل عليه تعالى لكانت جميع افعاله تعالى واجبة عليه تعالى لانها متضمنة للمصالح وفاقا واللازم باطل وفاقا بيننا وبينكم ايضا وفيه نظر لان مآله ان لايجب عليه تعالى رعاية الحكمة وهو العلاوة الآتية واعترض عليه بان كون جميع افعاله تعالى متضمنا للحكم والمصالح ولا يستلزم ان يكون ترك كل واحد منها مخلا بالحكمة لجواز ان يكون ترك بعضها ايضا غير مخل بها بل متضمنا لحكم ومصالح وان لم يحط علمنا بها ولايخفى انه انما يتوجه اذا حمل كلام المعتزلة على مطلق الحكم والمصالح لا على الحكمة المعينة التى هى الغرض عندهم (**قوله** على ان التزام الى آخره) ظرف مستقر

(قوله لانا نعلم اجمالا ان جميع افعاله) اى سواء كان فعل ايجاد اوفعل ترك يتضمن الحكم والمصالح ولايحيط علمنا بحكمته ومصلحته التى له تعالى فى فعله وذلك لانه الحكيم الخبير فلا يكون بشيء من افعاله خاليا عن الحكمة والمصلحة ويحتمل ان يراد ان جميع افعاله متضمن للحكمة فيكون ترك واحد منها اى واحد كان مخلا بالحكمة فيكون جميعها واجبا عليه تعالى ولم يقل به احد من المعتزلة (قوله على ان التزام رعاية الحكمة) لايجب عليه تعالى يعنى ان وجوب ما تركه يخل بالحكمة عليه تعالى انما يتأتى اذا كان التزام رعاية الحكمة واجبا عليه تعالى ولازماله وليس كذلك بل هو عين المتنازع فيه كيف ولو كان كذلك يستحق ان يسئل عن بعض مايفعل مع انه لايستحق لذلك بل يفعل مايشاء ويحكم مايريد اذله التصرف فى ملكه كيف يشاء فهم يسئلون عما يفعلون لان فعلهم تصرف فى ملك الغير

عما يفعل وهم يسئلون وكذا الثالث لانه ان قيل بامتناع صدور خلافه عنه تعالى فهو ينافى ماصرح به فى تعريفه من جواز الترك وان لم يقل به فات معنى الوجوب وحينئذ يكون محصله ان الله تعالى لايترك على طريق جرى العادة وذلك ليس

---

خبر مبتدأ محذوف والتقدير ماسبق كلام ظاهرى والتحقيق على ان التزام الخ كما ذكره ابن هشام فى مغنى اللبيب فى اعراب على للعلاوة وهى فى الاصل مايضم الى الجانب الخفيف من شق الوقر ليعتدلا وانما كان ماسبق ظاهريا وهذا تحقيقا لانه تعالى لايفعل عبثا لا فائدة فيه لكن التزام الفائدة لم يكن بطريق الوجوب العقلى لانه المالك على الاطلاق فله التصرف فى ملكه كيف يشاء حتى لوانعم العاصى وعذب المطيع لم يلزم محال عقلا فالحق ان معنى الخالى عن مطلق الفائدة والمصلحة يمكن ان يصدق على افعاله تعالى وان لم يصدق على شئ منها بالفعل لكن ذلك الخلق لما لم يستلزم شيئا من المحالات لم يكن الفعل الذى يترتب عليه تلك المصلحة واجبا عليه تعالى كما زعموا وفى ابطال المعنى الثانى اشارة الى منع دليلهم القائل بان فى ترك الفعل المذكور فوت المصلحة المترتبة عليه وفوت المصلحة قبيح محال فى حقه تعالى بان يقال لانسلم ان فى الترك فوت المصلحة لان فى الترك مصالح ايضا ولو سلم فلا نسلم ان فوت المصلحة قبيح محال فى حقه تعالى اذلايقبح منه شئ من افعاله الممكنة واعترض على هذه العلاوة بان معنى الواجب على المذهب الثانى مايكون تركه مخلا بالحكمة ولا يلزم منه انيكون ترك الاخلال واجبا حتى يكون عدم وجوب رعاية الحكمة عليه تعالى مضرا فى هذا المذهب بل الحق فى ابطال هذا ان يقول ليس فيما ذكرتم من الوجوب شئ ولو اصطلح فلا مناقشة كما قال فى ابطال المذهب الثالث وليس بشئ اذيجب ترك الاخلال عند المذهب الثانى ولايمتنع صدور خلاف الفعل عند المذهب الثالث فالواجب عند المذهب الثانى مايكون مخلا بالحكمة اخلالا موجبا للمحال ومعنى العلاوة ان الواجب بهذا المعنى لايتصور ان يصدق على شئ من افعاله تعالى كالواجب عند المذهب الاول بقى كلام هو ان الظاهر ان اللطف ناظر الى المذهب الثانى والاصلح والغرض ناظران الى المذهب الاول فمراد المذهب الثانى من الحكمة هو الغرض فكان على الشارح ان يتعرض بنفى تعليل افعاله تعالى بالاغراض الا ان يقال تلك العلاوة تستلزم نفيه ايضا وقوله وكذا الثالث لانه التزام مالا يلزم والواجب عقلا هو مايلزم سواء التزم اولا ولاشك ان ماليس بلازم بدون الالتزام لايكون واجبا بهذا المعنى وهذا خلاصة كلام الشارح هنا وفيه دليل على ماقدمنا من انه لانزاع هنا فى ان الارادة بوقوع شئ فى وقت معين وتعلق العلم بذلك الوقوع فى الازل والاخبار المتفرع على العلم والارادة تستلزم الوقوع عقلا فسقط ماقيل انا لانسلم انه ان قيل بامتناع صدور خلافه عنه تعالى فهو ينافى ماصرح به فى تعريفه من جواز الترك لان امتناع صدور خلافه بالنظر الى التقدير على نفسه لا ينافى جواز الترك مع

من الوجوب فى شئ بل يكون اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح ( كاللطف ) هو مايقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدى الى الالجاء كبعثة الانبياء والمعتزلة اوجبوه عليه تعالى مستدلين بان ترك اللطف يوجب نقض غرض التكليف فيكون

قطع النظر عن التقدير المذكور وهو المأخوذ فى التعريف وذلك السقوط لان المراد من امتناع صدور خلافه ايضا هو امتناع صدور خلافه فى نفسه مع قطع النظر عن التقدير المذكور ولا شك ان امتناعه وجوازه متنافيان ولما كان المراد فى الشق الاول ذلك فكذا فى الشق الثانى بمقتضى التقابل فلا يرد على المحصل الآتى ان ترك الرحمة على العباد بعد ارادته تعالى واخباره بانه كتب على نفسه الرحمة يستلزم تخلف المراد عن الارادة والكذب فى خبره وكل منهما محال فى حقه تعالى فليس الرحمة بالوجوب العادى بل بالوجوب العقلى لما عرفت ان الكلام فى الوجوب مع قطع النظر عن التقدير والارادة والاخبار والثابت بذلك الاخبار عادته تعالى والوجوب العادى بالنسبة اليه لايقال لا حاجة الى ابطال المعنى الثالث فى رد المعتزلة لانهم لايقولون الا بالوجوب باحد المعنيين الاولين لانا نقول صرح شارح المقاصد بانه لما ورد عليهم بان الوجوب لا يوافق مذهبهم الذى هو صدور الفعل عنه على سبيل الصحة من غير ان ينتهى الى الوجوب ولذا اضطر المتأخرون منهم الى ان معنى الوجوب على الله تعالى انه يفعله البتة ولا يتركه وان كان الترك جائزا كما فى العاديات اقول قد عرفت مما حققنا انهم لا يضطرون الى ذلك ( **قوله** هو مايقرب العبد الى آخره ) قال العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد اللطف فعل يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية لا الى حد الالجاء اى الاضطرار فى الطاعة ويسمى اللطف المقرب او يحصل الطاعة فيه ويسمى اللطف المحصل وذلك كالارزاق والآجال والقوى والآلات واكمال العقل ونصب الادلة وما يشابه ذلك انتهى ومرادهم من اللطف المحصل مايتوقف عليه الطاعة كالارزاق والقوى والاجل فى قضاء الدين للمعسر ونصب الدليل الشرعى والبعث بالنسبة الى مالايهتدى العقل بنفسه ومن اللطف المقرب مايتعسر الطاعة بدونه كاكمال العقل واما نفس العقل فمدار التكليف عندهم وكالبعث ونصب الادلة الشرعية فيما يهتدى العقل بنفسه فان الادلة العقلية كثيرا ماتتعارض فيعسر الاهتداء والحاصل هو مايتعذر بدونه الطاعة اويتعسر والشارح حمل مايقرب على اعم من الموقوف عليه للطاعة كما يصرح به وليت شعرى بان لاتكليف بدون الموقوف عليه فلا معصية هناك فكيف يبعد اعطاء الموقوف عليه عن المعصية ويخلص العبد عنها ( **قوله** كبعثة الانبياء ) فانها بالنسبة الى مايهتدى اليه العقل لطف مسهل وبالنسبة الى مالايهتدى لطف محصل عندهم ( **قوله** يوجب نقض غرض التكليف الى آخره ) اى نقض الغرض من التكليف وهو الطاعة وهو

اللطف واجبا والايلزم نقض الغرض لان المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيع الا باللطف فلو كلفه بدونه يكون ناقضا لغرضه كمن دعى غيره الى طعامه وهو يعلم انه لايجيب الا بان يستعمل معه نوعا من التأدب فاذا لم يفعله الداعى ذلك التأدب كان ناقضا لغرضه وانت خبير بانه فرع على كون افعاله تعالى معللة بالاغراض كما هو مذهبهم وهو باطل وبعد التنزل عن هذا المقام انما يتمشى فيما يتوقف عليه الطاعة وترك المعصية ومايقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية اعم من ذلك (والاصلح) ذهب معتزلة بغداد الى وجوب الاصلح فى الدين والدنيا عليه تعالى ومعتزلة بصرة الى وجوب الاصلح فى الدين فقط ومراد الفرقة الاولى بالاصلح الاصلح فى الحكمة والتدبير ومراد الفرقة الثانية الانفع ويرد عليهما ان الاصلح بحال الكافر الفقير المبتلى بالآلام والاسقام ان لايخلق

قبيح محال فى شانه تعالى فانه كبناء طرف وهدم طرف آخر ومثله فى المخلوق من خفة العقل فيما اذا لم يكن ذلك النقض لفائدة اجل من الاولى ولذا اجاب الاشاعرة عنه بوجهين الاول ان كونه موجبا لنقض الغرض انما يتم لوكان له تعالى غرض الثانى لوسلم فلانسلم انه قبيح لجواز ان يكون فى نقضه حكم ومصالح اخر والشارح اشار الى الاول وسكت عن الثانى واشار الى جواب آخر بان ايجاب نقض الغرض انما يتم فى اللطف المحصل لا فى المقرب لامكان حصول الطاعة بدونه فلا يلزم وجوب كلا القسمين بل وجوب القسم الثانى فقط وهذا الجواب مدفوع عنهم بما اشار اليه شارح المقاصد من ان اقصى اللطف واجب عندهم ولذا عارضهم الاشاعرة بانه لوكان واجبا لكان فى كل عصر نبي وفى كل بلد معصوم يأمر بالمعروف وينهى عن الفحشاء وكان علماء الاطراف مجتهدين متقين اذ لاشك ان الطاعة بذلك اقرب واسهل ووجه الاندفاع ان سهولة الطاعة تتوقف على اللطف المقرب وان لم تتوقف عليه اصل الطاعة ومرادهم ان الغرض من التكليف هو الطاعة على وجه السهولة اى ينالها الخواص والعوام كما لايخفى (**قوله** والايلزم نقض الغرض) هذا مستغنى عنه لانه عين الايجاب السابق (**قوله** وهو يعلم انه لايجيب) اى الى الدعوة وهذا تمثيل باللطف الموقوف عليه وان حمل على معنى لايكون مقطوع الاجابة الا بان يستعمل معه نوع من التأدب كبشر وطلاقة وجه لامكن ان يكون تمثيلا باللطف المقرب ايضا (**قوله** فى الحكمة والتدبير) اى فى مصلحة الشخص وتدبير اموره فمراد هذه الفرقة بالاصلح الاصلح له تعالى بالنسبة الى الشخص بخلاف الفرقة الثانية فان مرادهم الاصلح للشخص والانفع له هذا هو مراد الشارح المحقق كما يصرح به بعد (**قوله** ويرد عليهما) اى على الفرقتين وفى بعض النسخ عليها اى على الفرقة الثانية وهو تصحيف والالضاع قيد الفقر والابتلاء بالآلام لايقال قوله لحال الكافر صريح فى ان المراد الانفع له فيختص بالفرقة الثانية لانا نقول لما كان منع الانفع للعبد فى الدين والدنيا اوفق

(قوله وانت خبير بانه فرع على كون افعاله) معللة بالاغراض وذلك لان كون ترك اللطف موجبا لنقض غرض التكليف انما يتأتى اذا كان تكلف الله للمكلف لاجل غرض وباعث له وهو باطل لما يجىء من ان ذلك مستلزم لكونه تعالى مستكملا بغيره وهو ذلك الغرض (قوله ومايقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية) اعنى اللطف اعم من ذلك اى مما يتوقف عليه الطاعة وترك المعصية فيكون هذا الدليل اخص من المدعى

اويموت طفلا اويسلب عنه عقله بعدالبلوغ ولم يفعل شيئا من ذلك بل خلقه وابقاه حتى فعل مايوجب خلوده فى النار وان يكون ابقاء ابليس طول الزمان واقداره على اضلال العباد اصلح له مع انه يوجب مزيد عذابه ولايخفى ان مرادهم بالاصلح الاصلح بالنسبة الى الشخص لابالنسبة الى الكل من حيث الكل كما ذهب اليه الفلاسفة فى نظام العالم ولذلك سأل الاشعرى استاذه ابا على الجبائى عن ثلثة اخوة عاش احدهم فى الطاعة واحدهم فى الكفر والمعصية والآخر مات صغيرا فقال يثاب الاول ويعاقب الثانى ولايثاب الثالث ولايعاقب فقال الاشعرى ان قال الثالث يارب هلا عمرتنى فاصلح فادخل الجنة كما دخل اخى المؤمن فاجابه الجبائى بان الرب يقول كنت اعلم انك لوعشت لفسقت فدخلت النار ثم قال الاشعرى فان قال الثانى يارب لم لم تمتنى صغيرا حتى لااعصى فلا ادخل النهار كما امت الثالث فبهت الجبائى وترك الاشعرى مذهبه واشتغل بتتبع آثار السلف الصالح ونشر مذهبهم وهدم قواعد المعتزلة واهل البدع

الدين فقط بخلا اوجهلا اوسفها عند الفريقين كان الاصلح الواجب عليه تعالى عند الفرقة الاولى ايضا اعطاء الانفع للشخص وتلخيص الايراد انه لوكان الاصلح واجبا لما وجد كافر مبتلى بالآلام الى آخر العمر واللازم باطل بالبداهة واما الملازمة فلان الاصلح بحاله ان لايوجد اصلا الى آخره وماقيل بل الاصلح له الوجود والتكليف والتعريض للنعيم المقيم وهم اذ الكلام فى الاصلح الانفع له فى الدين وبقاء الكافر الى زمان التكليف مضر له فالانفع له احد الامور الثلثة (قوله وان يكون ابقاء ابليس الخ) اى ويرد عليهما انه لوكان الاصلح واجبا لم يبق شئ من ابليس وجنوده بعد خلق آدم عليه السلام لان بقاءه واضلاله العباد طول الزمان يوجب مزيد عذابه فلايكون انفع له وايضا لما اقدر الله تعالى على ذلك الاضلال لانه ليس بانفع فى حقه وايضا وفق الكل للاسلام فلايوجد كافر واللوازم كلها ظاهرة البطلان (قوله ولايخفى ان مرادهم بالاصلح الاصلح بالنسبة الى الشخص الى آخره) جواب سؤال مقدر بان يقال هذا الايراد لايرد على الفرقة الاولى لان مرادهم الاوفق فى الحكمة والتدبير بالنسبة الى الكل كما ذهب اليه الفلاسفة فى نظام العالم وقالوا ذلك النظام يقتضى ان لايترك الخير الكثير لاجل الشر القليل فيكون ابتلاء ذلك الكافر بالآلام الدنيوية والعقوبات الاخروية للمنافع الكثيرة لغيره وحاصل الجواب بان مراد شئ من الفرقتين ليس ذلك واستدل عليه بقوله ولذلك سأل الاشعرى الى آخره وحاصل الاستدلال ان مراد الاشعرى من ذلك السؤال ابطال مذهب الفريقين معا بناء على ان الالزام مشترك بينهما ولذا ترك الاشعرى مذهبهما جميعا واشتغل بتتبع آثار السلف قال فى شرح المقاصد واتفق الفريقان على وجوب الاقدار والتمكين واقصى مايمكن فى معلوم الله تعالى مايؤمن عنده المكلف ويطيع وانه فعل بكل احد غاية مقدوره

الى نظام العالم كما هو مذهب الفلاسفة لم يتوجه عليهم الالزام فلم يكن لسؤال الاشعرى ولا جواب الجبائى الذى فيه بهته وجه ولاالى التفصيل حاجة

(قوله ولايخفى ان مرادهم بالاصلح الاصلح بالنسبة الى الشخص لابالنسبة الى الكل من حيث الكل) دفع لما يقال انه لايرد على المعتزلة خلق الكافر الفقير المبتلى بالآلام والاسقام ولا ابقاء ابليس طول الزمان اقداره على الاضلال وذلك لان مرادهم بالاصلح الذى اوجبوه عليه تعالى هو الاصلح بالنسبة الى نظام العالم كله ويجوز ان يكون خلق الكافر المذكور وابقاء الشيطان مع اضلاله طول الزمان اصلحين بالنسبة الى نظام العالم كله وان يكونا اصلحين بالنسبة الى الشيطان والكافر ووجه الدفع هو انه لوكان مرادهم الاصلح بالنسبة الى الكل من حيث هو كل لما كان سؤال الاشعرى العارف بمرادهم وجه وكذا جواب الجبائى عنه بهذا الوجه المفضى الى بهته كما لايخفى

والاهواء (و) من تلك القواعد انه يجب عليه تعالى (العوض على الآلام) واستدلوا عليه بان تركه قبيح لانه ظلم فيكون فعله واجبا

من الاصلح وليس فى مقدوره لطف لو فعل بالكفار لآمنوا جميعا والا لكان تركه بخلا او سفها انتهى ولاجل ان غرض الاشعرى ابطال مذهب الكل طول الكلام على نفسه اذ يكفيه فى ابطال مذهب الفريقين ان يقول الاصلح فى حق الكافر المعذب فى الدنيا والآخرة ان لايخلق او يسلب عقله قبل البلوغ فلاحاجة الى ذكر الصغير والمسلم من الاخوة وذلك لان اكثر معتزلة بصرة ومنهم الجبائى اعتبر جانب علم الله تعالى كالبغداديين كما ذكره شارح المقاصد فيكفى فى الزام الكل ذلك الكافر لكن بعض معتزلة بصرة لم يعتبر جانب علمه تعالى فذهب الى ان من علم الله تعالى منه الكفر على تقدير التكليف يجب عليه تعالى تعريضه للثواب اى جعله متعرضا متصديا له بان ابقاه الى البلوغ فلزمه ترك الواجب فيمن مات صغيرا ففى ذكر الصغير ايماء الى بطلان مذهبهم ايضا واما ذكر المطيع فللتمهيد وارخاء العنان وغرض الشارح هنا تحقيق المقام ورد من قال ان الالزام غير متجه على البغداديين لان مرادهم الاوفق فى الحكمة والتدبير بالنسبة الى الكل على مذهب الفلاسفة واليه ذهب المولى الخيالى اقول ويؤيد ماذهب اليه الشارح ان ايقاع الشخص فى الضلالة لمصالح الغير ظلم قبيح عندهم فلاوجه لما قيل اراد الله تعالى اظهار الحق والافللجبائى ان يقول الاصلح واجب عليه تعالى اذا لم يوجب تركه حفظ اصلح آخر موجه بالنسبة الى شخص آخر فلعله كان اماتة الاخ الكافر موجبة لكفر ابويه لكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهما حياته فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح له اولعل فى نسله صلحاء فلرعاية الاصلح لكثيرين فات الاصلح له * واعلم ان بعضهم قال هنا ان ارباب الكشف ذهبوا الى ماذهب اليه الفلاسفة ويؤيده مانقل عن الامام الغزالى من ان ليس فى الامكان ابدع مما كان اذ ليس فى الجود بخل ولا فى القدرة نقصان ولايخفى انه قول بالايجاب الموجب لقدم العالم والجمع بين القدم والشريعة مشكل وسيجئ مايتعلق به (**قوله** ومن تلك القواعد انه يجب الى آخره) فيه مزج لطيف واشارة الى ان العوض معطوف على الاصلح او اللطف الواجب والعوض نفع خال عن التعظيم يستحق فى مقابلة مايفعل الله تعالى بالعبد من الاسقام والآلام ونحوها فيخرج الاجر والثواب لكونهما للتعظيم فى مقابلة فعل العبد وكذا الفعل المتفضل به اذ ليس باستحقاق من العبد (**قوله** لانه ظلم) فسروا الظلم بضرر غير مستحق لايشتمل على نفع اودفع ضرر آخر ولا مفعولا بطريق جرى العادة فخرج العقاب باستحقاق كالحد ومشقة السفر الجالبة للنفع والحجامة لدفع ضرر مظنون ودفع الصائل لدفع ضرر معلوم واحراق الله تعالى الصبى الواقع فى النار لكون

وقد ابطله الاشعرى بان القبح العقلى منتف والقبح الشرعى لامعنى له فى حقه تعالى بل لو عذب المطيع وغفر العاصى لم يقبح منه (ولا يجب الثواب عليه فى الطاعة ولا العقاب على المعصية) خلافا للمعتزلة والخوارج

---

ذلك الاحراق عاديا ينتفى خلافه او يندر فان الايلام اذا كان مستحقا او مشتملا على نفع المتألم او دفع ضرر آخر عنه او عاديا لا يكون ظلما بل حسنا يجوز صدوره عنه تعالى من غير عوض عليه عندهم كما فى شرح المقاصد (**قوله** وقد ابطله الاشعرى بان القبح العقلى الى آخره) لا يقال المنتفى هو القبح العقلى بمعنى تعلق الذم لا بمعنى صفة نقصان او منافرة الغرض فانهما ثابتان للافعال مدركان بالعقل وفاقا كما سيجئ فيجوز ان يوجد فى ترك العوض احدهما فلا يتم الاستدلال لانا نقول على تقدير ان يوجد فى الفعل او الترك صفة نقص كالكذب يكون ذلك ممتنع الصدور عنه تعالى وفاقا فيكون خلافه واجبا عنه تعالى لا واجبا عليه وقد عرفت ان الكلام فى الثانى لا فى الاول واما القبح بمعنى منافرة الغرض فلا يتصور فى افعاله تعالى اذ لا غرض له عند الاشاعرة ولو سلم كما ذهب اليه الماتريدية فهو راجع الى احدها لانه ان وجد هناك قبح عقلى بمعنى صفة النقص فلا يكون ذلك الفعل من الافعال الممكنة والا فيكون من الافعال الممكنة فعلى الاول يكون خلافه واجبا عنه تعالى لا واجبا عليه وعلى الثانى لا يكون واجبا عليه ايضا * فان قلت سيجئ من الشارح ان للظلم عند اهل السنة معنيين احدهما التصرف فى ملك الغير والآخر وضع الشئ فى غير موضعه اللايق وان كان ملكه ومنه ظلم الشخص لنفسه وترك العوض وان لم يكن ظلما بالمعنى الاول لكنه ظلم بالمعنى الثانى فيكون العوض واجبا عليه تعالى لان الظلم بكلا المعنيين محال فى حقه تعالى * قلت انما يكون الترك ظلما لو كان للعبد بتلك الامراض والآلام استحقاق موجب للعوض وليس كذلك بل النصوص دالة على انما ابتلى به العبد من سوء فعله فيكون جزاء لفعله السابق ووضعا فى محله اللايق (**قوله** والقبح الشرعى لامعنى له) لانه يستلزم ان يوجد هناك خطاب حاكم يتعلق بافعاله تعالى بالاقتضاء والتخيير وذلك الحاكم ليس نفسه تعالى وهو ظاهر ولا واجب آخر لاستحالته ولا ممكن لانه ملكه ولا معنى لتكليف المملوك للمالك ﴿قال المصنف ولا يجب الثواب عليه فى الطاعة ولا العقاب الخ﴾ لا يخفى ان الاولى ترك لا المزيدة الدالة على عطفهما على شئ ليكونا معطوفين على اللطف او العوض لعموم شئ المنكر وهو المطابق لكتب القوم ولعله قصد بعطف الخاص على العام كمال الاهتمام لكثرة المنكرين لعدم وجوب العقاب لان جميع المعتزلة والخوارج اوجبوا العقاب عليه تعالى نعم الثواب اوجبه معتزلة بصرة فقط لكنه قرينه فاعطى حكمه وما قيل تغير الاسلوب لتنويع الوجوب فكأنه قال لا يجب عليه شئ لا فى الدنيا كاللطف وغيره ولا فى العقبى كالثواب والعقاب ليس بشئ لانهم اختلفوا فى ان

فانهم اوجبوا عقاب صاحب الكبيرة اذا مات بلا توبة وحرموا عليه العفو واستدلوا
عليه بان الله تعالى اوعد لمرتكب الكبيرة بالعقاب فلولم يعاقبه لزم الخلف فى وعيده
والكذب فى خبره وهما محالان على الله تعالى واجيب عنه بان غايته عدم وقوعه ولا يلزم

---

العوض هل يكون فى الدنيا اوفى الآخرة وذهب الاكثر الى انه يجب ان يكون
فى الآخرة كما فى المواقف وشرحه والاولى للشارح عقيب الثواب ان يقول خلافا
لمعتزلة بصرة ( قوله واستدلوا عليه ) اى على وجوب العقاب اعلم ان لهم على
وجوب الثواب والعقاب يوم الجزاء ادلة * منها ان العبد بالطاعة والمعصية يستحق
ثوابا اوعقابا فمنعه عن الثواب ظلم وترك العقاب تسوية بين المطيع والعاصى وهو
قبيح والكل محال فى حقه تعالى * ومنها عمومات آيات الوعد والوعيد والاحاديث
فظهر امران الاول ان الاولى للشارح ان يتعرض بوعده تعالى ايضا والثانى
ان مرادهم من وجوب الثواب والعقاب هو الوجوب بأحد المعنيين الاولين لا بالمعنى
الثالث كما وهم والاستدلال بلزوم الكذب فى خبره لا يدل على كونه بالمعنى الثالث
بل على مطلق الوجوب وانما يدل عليه لوكان هناك دليل يدل عندهم على الوجوب
بالمعنى الثالث وليس كذلك بل عندهم دليل على خلافه ( قوله واجيب عنه
بأن غايته الى آخره ) تلخيص الجواب ان غاية مايدل عليه هذا الدليل هو الوجوب
لعارض العلم والاخبار ولا يلزم منه الوجوب فى نفسه لجواز ان يكون العقاب ممكن
الترك فى نفسه وواجبا عليه تعالى بالتقدير على نفسه كما هو الوجوب بالمعنى الثالث
فغاية مادل عليه دوام العقاب لا وجوبه عقلا بحيث يلزم من تركه محال فلا يتم
التقريب لان مطلوبهم هو الوجوب العقلى وهذا هو الجواب الحق هنا لا جواب
الشريف لما ذكره الشارح ولا جواب الشارح لانه يستلزم ان يكون الثواب والعقاب
للباقين فى عمومات الوعد والوعيد بعد تخصيصها بقيود وشروط معلومة من نصوص
اخر بطريق الوجوب العقلى وهو خلاف المذهب وعلى هذا لا يرد عليه اعتراض
الشريف نعم يرد عليه ان دوام العقاب بمعنى العقاب على كل مرتكب الكبيرة خلاف
المذهب ايضا لكنه مبنى على التسليم والارخاء والحق ان هنا مقامين * احدهما
الاستدلال بعمومات الوعيد على وجوب العقاب عقلا على كل من يرتكب الكبيرة
ومات بلا توبة * وثانيهما الاستدلال بها على انه تعالى يعاقب على كلهم بالوجوب
بالمعنى الثالث كاثابة المطيعين كما هو مذهب المتأخرين من المعتزلة ولما كان المذهب انتفاء
الوجوب العقلى بالنسبة الى كل عاص والوجوب بالمعنى الثالث بالنسبة الى مجموع
العاصين لزمهم الجواب عن كل من الاستدلالين وجواب هذا المجيب ناظر الى
الاستدلال الاول وهو لا ينكر تخصيص آيات الوعيد بتلك القيود والشروط بل
يلتزمه اولا فكأنه قال لا نسلم ان كل من يرتكب الكبيرة داخل فى عمومات الوعيد
لانها مخصصة بقيود وشروط ولوسلم فغايته الدوام لا الوجوب وانما خص الذكر به

(قوله واجيب عنه بان غايته) اى غاية ما يلزم من هذا الاستدلال اوبان غاية مايلزم من ايعاد الله تعالى لمرتكب الكبيرة بالعقاب عدم وقوع الخلف ولا يلزم من عدم وقوعه ان يكون عقاب مرتكب الكبيرة واجبا عليه تعالى والكلام فى هذا الوجوب دون عدم ذلك الوقوع

منه الوجوب على الله تعالى واعترض عليه الشريف العلامة بانه حينئذ يلزم جوازها وهو محال لان امكان المحال محال واجاب عنه بان استحالتهما ممنوع كيف وهما من الممكنات التي يشملها قدرة الله تعالى قلت الكذب نقص والنقص عليه محال فلا يكون من الممكنات ولا يشمله القدرة وهذا كما لا يشمل القدرة سائر وجوه النقص عليه تعالى كالجهل

---

لانه الدافع للوجوب العقلي في عقاب الباقين في العمومات بعد التخصيص وجواب الشارح ناظر الى الاستدلال الثاني واما جواب الشريف فصالح لكل منهما هكذا يجب ان يحقق هذا المقام (قوله واعترض عليه الشريف العلامة الى آخره) لما كان الجواب المذكور بمنع التقريب كان هذا الاعتراض باثبات التقريب الممنوع بأن يقال لو لم يلزم الوجوب عليه تعالى لزم امكان الكذب والخلف المحالين واللازم محال لان امكان المحال محال ايضا فلا مجال لمنع التقريب بعد تسليم المقدمات المأخوذة فيه بل الوجه في الجواب منع استحالتهما من المقدمات هذا مراد الشريف فعلى هذا لم يكن قوله واجاب عنه الى آخره جوابا عن هذا الاعتراض بل هو جواب عن استدلالهم بدل الجواب الذي اعترض عليه وانت خبير بأن غاية ماذكره في اثبات التقريب هو الوجوب عليه تعالى لامارض الاخبار لا الوجوب في نفسه ومطلوب المعتزلة هو الثاني فلا يتم تقريبه ايضا وماقيل يجوز ان يكون ترك العقاب ممكنا في ذاته وممتنعا بالغير لعدم التنافي بينهما ففيه نظر لان اعتراض الشريف على الجواب المذكور من جانب المعتزلة وليس مرادهم اثبات الوجوب الذاتي بل الوجوب بالغير فهو كاف في الاعتراض المذكور كما لا يخفى (قوله قلت الكذب نقص والنقص عليه محال الى آخره) رد لجواب الشريف باثبات الاستحالة الممنوعة ولقائل ان يقول ان اراد ان الكذب صفة نقص يدرك قبحها بالعقل وفاقا فهو انما يدل على امتناع الكذب في الكلام النفسي القائم بذاته لا على امتناعه في الكلام اللفظي القائم بجسم من الاجسام والكلام فيه لان عمومات الوعد والوعيد من الكلام اللفظي قطعا لاسيما عند المعتزلة الذين هذا الرد من جانبهم لتصحيح دليلهم وان اراد ان الكذب بايجاد الكلام اللفظي الكاذب نقص وذلك ممنوع عند الاشاعرة كيف وهو قول بالقبح العقلي في افعاله تعالى وذلك غير صحيح عندهم ولذا قالوا في نفي القبح العقلي لو كان قبح الكذب لذاته لما تخلف عنه في شيء من الصور ضرورة واللازم باطل فيما اذا كان في الكذب انقاذ نبي عن الهلاك فانه يجب قطعا فيحسن وكذا كل فعل يحسن تارة ويحرم اخرى كالقتل والضرب حدا وظلما كما في شرح المقاصد وايضا لو كان خلق الكلام الكاذب نقصا محالا له تعالى لما خلقه لاحد على مذهب الاشاعرة واللازم باطل بداهة والجواب انا اختار الشق الثاني كما هو الظاهر من قوله فلا تشمله القدرة ونقول لاشك ان الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال او النقص شاملان للافعال والتروك كتعلم العلوم وتركه كما انهما بمعنى ملاءمة الغرض ومنافرته شاملان لها

(قوله واعترض عليه الشريف العلامة بانه حينئذ) اي حين عدم وجوب العقاب عليه تعالى مع انه اوعده به واخبر عنه يلزم جوازهما اي جواز الخلف والكذب على الله تعالى وذلك لان عدم وجوب العقاب عليه تعالى يستلزم جواز عدم وقوع العقاب منه وهو مستلزم لجواز خلف ايعاده وعدم مطابقة اخباره به لما هو الواقع هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام

كقتل زيد وتركه بالنسبة الى احبائه واعدائه كما يأتى واختصاص الحسن والقبح
بمعنى تعلق المدح والذم بالافعال لايوجب اختصاصهما بالمعنيين الاخيرين بغيرها
ولاشك ايضا فى ان الكذب نقص باتفاق العقلاء لما فيه من امارة العجز اوالجهل اوالسفه
فهو قبيح بمعنى صفة نقص وان قبحه راجع الى المتكلم به سواء كان موجدا لذلك
الكلام اللفظى القائم بالهواء لابنفس المتكلم كما عندالمعتزلة اوكاسباله كما عندالاشاعرة
واذا اوجده الواجب تعالى فيه لابواسطة كاسب هناك كان قبحه راجعا اليه تعالى
عن ذلك فالكذب فى الصورة المذكورة باق على قبحه الاان ترك انجاءالنبى اقبح منه
فلزم ارتكاب اقل القبحين تخلصا عن ارتكاب الاقبح فالواجب الحسن هوالانجاء
لاالكذب كما هو جواب المعتزلة عن الدليل السابق للاشاعرة وهذا الذى ذكرنا
هو مختار العلامة التفتازانى ايضا ولذاقال فى شرح المقاصد واماوجه استحالة النقص
فى الكذب ففى كلام البعض انه لايتم الا على رأى المعتزلة القائلين بالقبح العقلى قال امام
الحرمين لايمكن التمسك فى تنزيه الرب تعالى عن الكذب بكونه نقصا لان الكذب عندنا
لايقبح لعينه وقال صاحب التلخيص الحكم بان الكذب نقص ان كان عقليا كان قولا
بحسن الاشياء وقبحها عقلا وان كان سمعيا لزم الدور وقال صاحب المواقف حين
مااستدل الاشاعرة على امتناع الكذب عليه تعالى بانه نقص والنقص على الله تعالى
محال اجماعا لم يظهر لى فرق بين النقص فى الفعل والقبح العقلى بل هو هو بعينه
وان اختلف العبارة وانا اتعجب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين على محل النزاع
فى مسئلة الحسن والقبح انتهى واقول وانا اتعجب من تعجب هذا العلامة فان المسلم
عندالاشاعرة هو حسن الصدق وقبح الكذب بمعنى تعلق المدح والذم لا بمعنى صفة
كمال وصفة نقص الاترى ان المعتزلة لما استدلوا على الحسن والقبح العقليين بان
قالوا ان من استوى فى تحصيل غرضه الصدق والكذب بحيث لامرجح اصلا ولاعلم
باستقرار الشرائع على تحسين الصدق وتقبيح الكذب فانه يؤثر الصدق قطعا
و ماذاك الا لان حسنه ذاتى ضرورى عقلى اجابوا عنه بان ايثار الصدق لما تقرر
فى النفوس من كونه الملايم لغرض العامة ومصلحة العالم فكون الصدق ممدوحا
والكذب مذموما عندالعامة لاجل هذه الملايمة والمنافرة لالاجل ان ذاته اولازمه
يقتضى شيئا قبيحا عندالعقل ولذا يقبح تارة ويحسن اخرى وبالجملة كون الكذب
فى الكلام اللفظى قبيحا بمعنى صفة نقص ممنوع عندالاشاعرة ولذاقال الشريف
المحقق انه من جملة الممكنات وحصول العلم القطعى بعدم وقوعه فى كلامه تعالى باجماع
العلماء والانبياء عليهم السلام لاينافى امكانه فى ذاته كسائر العلوم العادية القطعية وهو
لاينافى ماذكره الامام الرازى من ان تجويز الخلف فى الوعيد فى غاية الفساد لان الوعيد
قسم من الخبر فاذا جوز على الله تعالى الخلف فيه فقد جوز الكذب عليه تعالى وهذا
خطأ عظيم قريب من الكفر فان العقلاء اجمعوا على انه تعالى منزه عن الكذب ولانه

والعجز ونفى صفة الكلام وغيرها من الصفات الكمالية بل الوجه فى الجواب ما اشرنا اليه سابقا من ان الوعد والوعيد مشروطان بقيود وشروط معلومة من النصوص فيجوز التخلف بسبب انتفاء بعض تلك الشروط وان الغرض منها انشاء الترغيب والترهيب على انه بعد التسليم انما يدل على استحالة وقوع التخلف لا على الوجوب عليه تعالى اذ فرق بين استحالة الوقوع و بين الوجوب عليه كما ان ايجاد المحال محال فى حق الله تعالى ولا يقال انه حرام عليه تعالى بل الوجوب والحرمة ونحوها فرع القدرة على الواجب والحرام واعلم ان بعض العلماء ذهب الى ان الخلف فى الوعيد جائز على الله تعالى وممن صرح به الواحدى فى التفسير الوسيط فى قوله تعالى فى سورة

اذا جوز الكذب على الله تعالى فى الوعيد لاجل ماقيل من ان الخلف فى الوعيد كرم فلم لا يجوز الخلف ايضا فى وعيد الكفار وفى الاخبار والقصص لغرض المصلحة ومعلوم ان فتح هذا الباب يفضى الى الطعن فى القرآن وفى كل شريعة انتهى لان كلامه فى التجويز بمعنى الاحتمال العقلى المنافى للعلم القطعى بعدم وقوعه ابدا لا فى الحكم بجوازه وامكانه فى ذاته مع العلم القطعى العادى بعدم وقوعه ابدا لقيام الادلة القطعية عليه ويمكن اختيار الشق الاول بناء على ان كذب الكلام اللفظى يستلزم كذب الكلام النفسى عند الشارح وعند المصنف لاتحادها عندهما وعند جمهور الاصحاب القائلين بان الكلام النفسى هو معانى الكلام اللفظى ومدلولاته الوضعية اذ الصدق والكذب راجعان الى المعنى لكونهما عبارة عن مطابقة الحكم اولا مطابقته للواقع ولا يتم الاستلزام المذكور على قول من يقول الكلام النفسى واحد بسيط ليس بخبر ولا بانشاء فى الازل وانما يصير احد هذه الاقسام بالتعلق الى الحوادث فيما لا يزال فعلى هذا معنى قوله فلا يشمله القدرة انه اذا كان الكذب فى الكلام النفسى صفة نقص فلا يشمله القدرة فى الكلام اللفظى لانه مستلزم للمحال فاتقن بهذا المقام ( **قوله** بل الوجه فى الجواب ما اشرنا الخ ) ما اشار اليه مخصوص بتخصيص الوعيد بمثل الاصرار وعدم التوبة وماذكره هنا شامل لتخصيص الوعد ايضا لئلا يتوهم مما يأتى بعد من ان الخلف فى الوعد لؤم لا يليق بالكريم فلا تخصيص فى آيات الوعد اصلا اذ لا شبهة ان آيات الوعد بدخول المؤمنين فى الجنة مخصوص بمن لم يرتد عن دينه فيمت وهو كافر وحينئذ يتوجه من طرف المعتزلة ان يقال ليس تقييد آيات الوعد بقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء اولى من تقييد هذه الآية بها بان يحمل على معنى ويغفر ذلك ان تاب واجابوا عنه بانه لا يجوز هذا التقييد لانه تعالى يغفر الشرك ايضا ان تاب المشرك بل المعنى انه تعالى لا يغفر الشرك ويغفر سائر المعاصى ان لم يتوبا وهو ظاهر وبهذا اندفع عن الشارح ان يقال الصواب ترك قوله وعدم التوبة اذ لا نزاع فى العفو عمن تاب فافهم ( **قوله** على انه بعد التسليم انما يدل الخ ) قد عرفت اندفاعه عنهم اذ لو لا خلق العالم اختيارا لم يجب عليه تعالى شيء من اللطف والاصلح ولا الثواب ولا العقاب

( قوله اذ فرق بين استحالة الوقوع و بين الوجوب عليه ) اى فرق بين استحالة وقوع تخلف ما اوعد به عن ايعاده و بين ان يكون ما اوعد به واجبا عليه فيجوز ان يتحقق الاول دون الثاني كما انه تحقق استحالة ايجاد المحال فى حقه تعالى ولم يتحقق حرمة ايجاده فى حقه تعالى بل الحق ان الوجوب والحرمة ونحوها من الندب والكراهة والاباحة متوقفة على القدرة وكون الواجب والحرام ونحوها من الافعال الاختيارية وما نحن فيه ليس منها على مقتضى هذا الدليل

النساء ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم الآية حيث قال والاصل في هذا ان الله تعالى يجوز ان يخلف الوعيد وان كان لايجوز ان يخلف الوعد وبهذا وردت السنة عن رسول الله عليه السلام فيما اخبرنا ابو بكر احمد بن محمد الاصفهاني حدثنا عبدالله بن محمد الاصفهاني حدثنا زكريا بن يحيى الساوجي وابو جعفر السلمي وابو علي الموصلي قالوا حدثنا هدية بن خالد حدثنا سهل بن ابي حزم حدثنا ثابت البناني عن انس بن مالك رضي الله تعالى عنه ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال من وعده الله تعالى على عمله ثوابا فهو منجزله ومن اوعده على عمله عقابا فهو بالخيار واخبرنا ابو بكر محمد بن عبدالله بن حمزة حدثنا احمد بن الخليل حدثنا الاصمعي قال جاء عمرو بن عبيد الى ابي عمرو بن العلاء فقال يا ابا عمرو ايخلف الله ماوعده قال لا فقال افرأيت من اوعده الله تعالى على عمله عقابا انه يخلف الله وعيده فيه فقال ابو عمرو من العجمة انت يا ابا عثمان ان الوعد غير الوعيد ان العرب لاتعد عيبا ولا خلفا ان تعد شرا ثم لاتفعله بل ترى ذلك كرما وفضلا وانما الخلف ان تعد خيرا ثم لاتفعله قال فاوجدلي هذا في العرب قال نعم اما سمعت قول الشاعر ❊ واني اذا اوعدته اووعدته ❊ لمخلف

عندهم فامكان الترك بترك مايوجبه كاف في الوجوب عليه والتحريم (**قوله** والاصل في هذا (٢) ان الخلف في الوعد جائز عنه تعالى ) اي محتمل لاقطع بعدمه بخلاف الخلف في الوعيد فانه مقطوع العدم فالجواز هنا بمعنى الاحتمال العقلي لابمعنى الامكان ليتوجه ان يقال اذا لم يمكن الخلف في الوعد كان الاثابة واجبة عنه تعالى اوعليه تعالى والكل خلاف المذهب ولاجل ان المراد ذلك شنع عليه الامام كاعرفت لان الكذب في كلامه تعالى منتف قطعا بالاجماع القطعي سواء كان صفة نقص اوقبيحا للمنافرة لغرض العامة اولنهي الشارع عنه فقط (**قوله** أفرأيت الخ ) الفاء عاطفة على محذوف بعد همزة الاستفهام والتقدير أعلمت عدم الخلف في الوعد فرأيت الخلف في الوعيد والهمزة للانكار التوبيخي ينكر لياقة استعقاب الرأي لذلك العلم لان السائل ممن لايجوز الخلف في الوعيد واما الهمزة في قوله أيخلف الله ماوعده فالظاهر انها على حقيقتها بناء على التجاهل للالزام بعد الاقرار اوللانكار الابطالي (**قوله** من العجمة انت ) الظرف المستقر خبر مقدم قدمه للهمزة المحذوفة المصدرة لانها لطلب تصور المسند في الظاهر وان كانت للتعجب اوالانكار في الحقيقة والمعنى أمن الذين في لسانهم عجمة لايفصحون بلغة العرب فيقرؤن الوعد والوعيد شيئا واحدا ولايفرقون بينهما لفظا ومعنى انت أتعجب من حالك انك لاتعرف الفرق بينهما مع انك لست منهم كما يستفاد من قوله ان الوعد غير الوعيد بالجملة الاسمية المؤكدة وقوله ان العرب لاتعد الخ بيان الاختلاف بين المعنيين لكن يجيء انه ماذكره من عدم الخلف في احدهما عيبا دون الآخر اختلاف بعادة العرب في المعنيين لابيان اختلاف المعنيين بل السائل يعرف ان الوعد هو الاخبار بنفع والوعيد

القول في غاية الفساد لان الوعيد قسم من اقسام الخبر فاذا جوز على الله الخلف فيه فقد جوز الكذب على الله وهذا خطأ عظيم بل يقرب ان يكون كفرا فان العقلاء اجمعوا على انه تعالى منزه عن الكذب ولانه اذا جوز الكذب على الله تعالى في الوعيد لاجل ماقال من ان الخلف في الوعيد كرم فلم لايجوز الخلف ايضا في وعيد الكفار وايضا فاذا جاز الخلف في الوعيد لغرض الكرم فلم لايجوز الخلف في القصص والاخبار لغرض المصلحة ومعلوم ان فتح هذا الباب يفضي الى الطعن في القرآن وكل الشريعة . انتهى بلفظه

(٢) قوله ان الخلف في الوعد جائز آه هكذا مافي النسخة المطبوعة قبل للكلنبوي وهو مخالف من جهة اللفظ والمعنى لما في الشرح وما في حاشية الخلخالي وهو ظاهر للناظر المطالع واصل ما في نسخة الكلنبوي سهو من قلم الناسخ والصواب ان يقال « ان الخلف في الوعيد جائز » ووجهه يظهر بالتأمل ويدل على ماقلنا قول المحشي ايضا في تحشيته هذا القول « فالجواز هنا آه » قاله مصححه ط

ايعادي ومنجز موعدي * والذي ذكره ابو عمرو مذهب الكرام ومستحسن عند كل
احد خلف الوعيد كما قال السري الموصلي * اذا وعد السراء انجز وعده * وان اوعد
الضراء فالعفو مانعه * ولقد احسن يحيى بن معاذ في هذا المعنى حيث قال الوعد
والوعيد حق فالوعد حق العباد على الله تعالى اذ ضمن لهم انهم اذا فعلوا ذلك ان يعطيهم
كذا ومن اولى بالوفاء من الله تعالى والوعيد حقه تعالى على العباد واذا قال لا تفعلوا
كذا فاني اعذبكم كذا ففعلوا فان شاء عفا وان شاء اخذ لانه حقه تعالى واولاها العفو

---

هو الاخبار بضر من المخبر فلا وجه للتعجب اذ لا ينافي عدم العجمة في لسانه عدم المعرفة
بعاداتهم الا ان يقال اراد بنفي العجمة معرفة لغة العرب وعاداتهم او اراد بقوله ان العرب
لا تعد الخ ان في كلام العرب مايدل على ذلك كالاشعار الآتية ولذا قال السائل
فاوجدلي هذا في العرب اي انشدلي مايدل عليه في كلام العرب وقوله نعم وعد بعد
الامر لان كلمة نعم تصديق بعد الاخبار ووعد بعد الامر والنهي واعلام بعد
الاستفهام كذا في المغني والايعاد الوعيد والموعد مصدر ميمي بمعنى الوعد (**قوله**
والذي ذكره ابو عمرو الخ) من كلام الواحدي وماقيل ماذكره ابو عمرو انما
يتم اذا كان حسن الاشياء وقبحها عقليين وهو خلاف المذهب مدفوع بان مراد
ابي عمرو ان القرآن نزل على لغة العرب ومتعارفهم وهم استعملوا الوعد فيما
لا يجوز فيه الخلف والوعيد في خلافه فلما جاز الخلف في وعيد العرب فقد جاز
في وعيده تعالى وهو مبني على ماعليه الاشاعرة من ان قبح الكذب ليس بذاتي
فيزول بعارض كما عرفت تفصيله وعليه كلام يحيى بن معاذ فيما بعد (**قوله** اذا
وعد السراء الخ) السراء من السرار والضراء من الضرار ثم قلبت الراء الثانية
ياء كما في تقضى البازي فالمراد بالسراء مايفيد مبالغة سرور من النعمة وبالضراء
مايفيد مبالغة ضرر كالقتل كما يقتضيهما مقام التمدح بالكرم والعفو فلا حاجة الى
تجريد الوعد والوعيد او توكيده لان المأخوذ فيهما مطلق المنفعة والمضرة ولا دلالة
للعام على الخاص باحدى الدلالات الثلث فمن حمل امثالهما على شيء من التوكيد
والتجريد فقد غفل (**قوله** الوعد والوعيد حق) اي مايترتب عليهما حق
فالوعد حق العباد عليه تعالى اذا ضمن يعني جعله تعالى حقا لهم على نفسه بسبب
الضمان وهو لا ينافي ماسيصرح به الشارح من انه لا حق لاحد عليه تعالى في نفسه
مع قطع النظر عن الضمان وماقيل لو تم لدل على جواز العفو عن الكفر والشرك
ايضا وهو خلاف النص الكريم فمدفوع بأن خلاف النص المغفرة عن الشرك
لا جوازها بمعنى الامكان في نفس الامر كما هو المستفاد من قوله فان شاء عفا الخ
وامكان المغفرة عن الشرك هو المذهب وان اراد بالجواز الاحتمال العقلي المنافي
للعلم القطعي وهو خلاف الاجماع لا خلاف النص ولا يتجه على القائل لان مراده
انه بعد امكان العفو عن الكل فاوليهما اي العفو والاخذ بالنسبة الى غير الكفرة

---

(قوله والوعيد حقه تعالى على العباد واذا قال لا تفعلوا كذا فاني اعذبكم الخ) ويقرب من هذا ما حكى القفال في تفسيره ان الآية تدل على ان جزاء القتل العمد هو ماذكر لكن ليس فيها انه تعالى يوصل هذا الجزاء اليه ام لا يوصل وقد يقول الرجل لعبده جزاؤك ان افعل بك كذا وكذا الا اني لا افعله انتهى وقال الامام وهذا ضعيف لانه ثبت بهذه الآية ان جزاء القتل العمد هو ماذكر وثبت بسائر الآيات انه تعالى يوصل الجزاء الى المستحقين قال الله تعالى من يعمل سوء يجزبه وقال اليوم تجزى كل نفس بما كسبت وقال ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره بل انه تعالى ذكر في هذه الآية انه تعالى اوصل اليهم هذا الجزاء وهو قوله تعالى واعد لهم عذابا عظيما فان بيان ان هذا جزاؤه حصل بقوله فجزاؤه جهنم خالدا فيها فلو كان قوله واعد لهم عذابا عظيما اخبارا عن الاستحقاق كان تكرارا فلو حملناه على الاخبار على انه تعالى سيفعل لم يلزم التكرار فكان ذلك اولى

والكرم لانه عفو غفور رحيم انتهى بلفظه وقيل ان المحققين على خلافه كيف وهو تبديل القول وقد قال الله تعالى مايبدل القول لدى* قلت ان حملت آيات الوعيد على انشاء التهديد فلا خلف فيه لانه حينئذ ليس خبرا بحسب المعنى وان حمل على الاخبار كما هو الظاهر فيمكن ان يقال بتخصيص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد بالدلائل المفصلة ولا خلف على هذا التقدير ايضا فلا يلزم تبديل القول واما اذا لم يقل باحد

هو العفو اذ لا يقول عاقل بخلاف الاجماع ولا يلزم الرجحان من غير مرجح في انعقاد الاجماع على عدم العفو عن الكفار دون العصاة مع ان آيات الوعيد متساوية في حقهما اذ ليس في الآيات مايدل على عدم العفو عن عصاة المؤمنين بل مايدل على العفو عنهم بخلاف العفو عن الشرك والكفر وايضا الكفر مذهب والمذهب يعتقد للابد كما دل عليه قوله تعالى ولو ردوا لعادوا لما نهوا بخلاف المعصية باتباع الهوى والشهوات فانها مع العلم بكونها معصية ومقرونة بالخوف ورجاء العفو ولذا قال تعالى أفنجعل المسلمين كالمجرمين مالكم كيف تحكمون الآية وبهذا ينقدح ماذكر في شرح المقاصد من ان تجويز الخلف في وعيد العصاة يستلزم تجويزه في وعيد الكفار وهو باطل قطعا (**قوله** وقيل ان المحققين على خلافه الخ ) اى على خلاف ماذكره الواحدى من جواز خلفه تعالى في وعيده وان جاز ذلك للعرب بناء على ان قبح الكذب ليس بذاتى بل يزول بعارض او على انه وان كان ذاتيا لكن ارتكابه مع العفو احسن في عرفهم والقائل هو العلامة التفتازانى في شرح العقائد وقوله كيف وهو تبديل القول اشارة الى استدلال المحققين بانه لو جاز لزم تبديل القول واللازم باطل بقوله تعالى ما يبدل القول لدى واورد عليهم بان هذا القول من جملة الوعيدات فيكون الاستدلال مصادرة على المطلوب وهو مدفوع بالاجماع على عدم التبديل والكذب فتدبر (**قوله** قلت ان حمل آيات الوعيد الى آخره) تفصيل لجميع مايمكن في مقام الجواب عن دليل المعتزلة ومحاكمة بين الفريقين بترجيح جانب المحققين بناء على ان الكذب صفة نقص يستحيل في شانه تعالى عنده وليس باعتراض على المحققين كما وهم لانه معترف بان كلام الفريقين مبنى على الظاهر وانشاء التهديد غير ظاهر اقول بل غير صحيح كما عرفت فالوجه ان التهديد في حذف القيود المخصصة عن آيات الوعيد فالاوجه ما اشار المولى الخيالى من ان الكريم اذا اخبر بالوعيد فاللايق بشانه ان يبنى اخباره على المشية وان لم يصرح بذلك بخلاف الوعد فلا كذب ولا تبديل (**قوله** فيشكل التفصى ) اى التخلص عن لزوم التبديل والكذب اى الباطلين قطعا ومما يستغرب ماقيل يمكن التخلص عنه بان يحمل آيات الوعيد على تقييد

( قوله مايبدل القول لدى ) هذه الاية من آيات الوعيد بالنظر الى آيات الوعيد الاخرى ايضا فيشملها الحكم
تجويز الخلق في مواعيد الفساق وان لم يكن كذلك بالقياس الى ما  سويها (قوله عن عمومات الوعيد الخ ) بناء على انها مقيدة بشروط شرطها الله سبحانه وتقادير في علمه وارادته على مايشعر به قوله عز وجل قل يا عبادى الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله وقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء وقوله ان الله يغفر الذنوب جميعا فلا يلزم الخلف في وعيده كما لا يلزم التبديل في قوله والكذب في خبره

( قوله فيمكن ان يقال بتخصيص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد بالدلائل المفصلة ) اى يمكن ان يفرز المذنب المغفور عن عمومات الوعيد بان يقال انه داخل في عمومات الوعد بالثواب من الآيات الدالة على جواز كونه مغفورا كقوله تعالى ويغفر مادون ذلك لمن يشاء حيث وعد بالعفو عن كل ما سوى الكفر وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم وقوله ان الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم واذا كان المذنب المغفور خارجا عن عمومات الوعيد لا يلزم من عدم عقابه خلف في شيء من عمومات الوعيد وهو ظاهر (السيئات)
كما لا يلزم ذلك على تقدير حمل الوعيد على انشاء التهديد فلا يلزم تبدل القول ولا الكذب اصلا

هذين الوجهين فيشكل التفصى عن لزوم التبديل والكذب اللهم الا ان يحمل آيات الوعيد على استحقاق ما اوعد به لا على وقوعه بالفعل وفى الآية المذكورة اشارة الى ذلك حيث قال فجزاؤه جهنم خالدا فيها (بل ان اثاب) بالطاعة (فبفضله) من غير وجوب عليه تعالى ولا استحقاق من العبد

السيئات بقيد الاستحلال او بغير ذلك كأن يقال فى آية القتل ان المراد من قتل مؤمنا لاجل كونه مؤمنا كما يؤيده تعلق القتل بالمشتق وقاتل المؤمن لاجل كونه مؤمنا لايكون الا كافرا كما اشار اليه العلامة التفتازانى فى كتبه والمصنف فى المواقف فانه فاسد من وجهين * الاول ان تقييد آيات الوعيد بقيد او توجيههما بوجه ان منع تناولها لمرتكب الكبيرة كان تخصيصا للمذنب المغفور عن عمومات الوعيد فيكون مندرجا فيما قاله الشارح واشكال التفصى مبنى على تقدير عدم القول بشئ من التوجيهين والا فيلزم الخلف او الكذب قطعا * الثانى ان الكلام فى اشكال التفصى عن لزومهما فى مجموع آيات الوعيد وتوجيه بعضها بحيث لايلزمانه لايخلص المجموع عن لزومهما (قوله اللهم الا ان يحمل الى آخره) اشار بقوله اللهم الى ضعفه كما اشار اليه الامام الرازى حيث قال ثبت بهذه الآية ان جزاء القتل عمدا هو ماذكر وثبت بسائر الآيات انه تعالى يوصل الجزاء الى المستحقين قال الله تعالى ومن يعمل سوء يجزبه وقال اليوم تجزى كل نفس بما كسبت وقال ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره بل انه تعالى ذكر فى هذه الآية انه تعالى اوصل اليهم هذا الجزاء وهو قوله واعد لهم عذابا عظيما فان بيان جزائه حصل بقوله تعالى فجزاؤه جهنم خالدا فيها فلوكان قوله واعد لهم عذابا عظيما اخبارا عن الاستحقاق كان تكرارا بخلاف ماذاكان اخبارا عن انه تعالى سيفعل انتهى وبالجملة حمل جميع آيات الوعيد والاحاديث على الاستحقاق بعيد جدا (قوله من غير وجوب عليه واستحقاق من العبد الى آخره) انما عطف الاستحقاق على الوجوب لان استحقاق العبد منشأ الوجوب عليه تعالى عند المعتزلة واثبات الشرطية الاولى من كلام المصنف اعنى كون الاثابة بالفضل موقوفا على ابطال الاستحقاق بان يقال لامدخل للعبد فى طاعاته فكيف يستحق شيئا ولو تنزلنا الى ان له مدخلا كما ذهب اليه المعتزلة والماتريدية فمجموع طاعاته لايكون وافية بشكر اقل قليل مما اوتى له فى الدنيا من النعم فكيف يستحق شيئا فى مقابلة الفضل وبهذا ظهر ان المراد من الاستحقاق المنفى هنا هو الاستحقاق عقلا بمعنى كون الثواب او العقاب حقا لازما يقبح تركه لا الاستحقاق وعدا او وعيدا بمعنى ترتبهما على الافعال والتروك وملايمة اضافتهما اليهما فى مجارى العقول والعادات اذ قد ورد الكتاب والسنة بذلك واجمع السلف على ان الطاعة تكون سببا للثواب والمعصية تكون سببا للعقاب وهو المراد مما حمل عليه آيات الوعيد فلاتناقض بين نفى الاستحقاق هنا واثباته

كونها فضلا وعطاء من الله لان الفعل بخلقه وتمكين عبده منه فى كسبه كما قال سبحانه من آمن وعمل صالحا فلانفسهم يمهدون ليجزى الذين آمنوا وعملوا الصالحات من فضله وقوله ليجزى الذين آمنوا وعملوا الصالحات بالقسط وقوله ومنهم سابق بالخيرات باذن الله ذلك هو الفضل الكبير وقوله ويزيدهم من فضله حيث جعل الاثابة والجزاء فى مقابلة الاعمال على موازنتها

(قوله اللهم الا ان يحمل آيات الوعيد على استحقاق ما اوعد به لا على وقوعه) على ما صرح به يحيى بن معاذ وعلى ما حكى القفال فى تفسيره كامر ولعله رحمه الله اشار بقوله اللهم الى ضعف هذا الحمل لما نقلناه عن الامام آنفا من انه ثبت بسائر الآيات انه تعالى يوصل الجزاء الى المستحقين (قوله من غير وجوب عليه ولا استحقاق من العبد) يشير الى رد مايستدل به المعتزلة على كون الثواب على الطاعة واجبا على الله تعالى وهو ان العبد المطيع استحق بطاعته الثواب فهو مستحق

للعبد على الله بالطاعة فالاخلال به قبيح وهو ممتنع عليه تعالى فاذا كان تركه ممتنعا كان الاتيان به واجبا ووجه الرد ظاهر

والسبق بالخيرات باذنه من فضله وعدلهم الزيادة على اعمالهم بمحض فضله ومجرد كرمه وجمع بين الجزاء والعطاء فى قوله جزاء من ربك عطاء واضاف الجزاء الى نفسه وبدل منه العطاء تكريما للمتقين ﴿٢٠٢﴾ واشعارا بان جزاءه سبحانه لعملهم الصالح نفس عطائه فكونه جزاء مقتضيا للاستحقاق بالنظر الى امتثال امره الصادر من العبد واتيانه بالحسنات وعمله بالصالحات وكونه عطاء بالنظر الى ان تلك الحسنات كلها من الله تعالى بخلقه وايجاده لها وتمكين العبد منها فى كسبه اياها بخلاف جزاء الطاغين حيث لم يضفه الى نفسه ولم يجعله عطاء مع جعله ذلك مسببا عن عملهم كما فى قوله تعالى ليجزى الذين اساؤا بما عملوا ويجزى الذين احسنوا بالحسنى اذ الممكن فى حد ذاته عار عن الكمالات وخال عن الخيرات باسرها وماله من الجهات الوجودية والحيثيات الفعلية من عطائه سبحانه كما قال وما بكم من نعمة فمن الله واما الشرور والمعاصى والنقائص كلها فمن تفريط الانسان وتقصيره فى عقائده واعماله وتلحق الممكن اذا خلى وطبعه وترك ونفسه كما قال الله تعالى ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك وفى الحديث القدسى ياعبادى انما هى اعمالكم احصيها عليكم ثم اوفيكم اياها فمن وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن الا نفسه اخرجه مسلم

وكيف لايكون كذلك وما يصدر عنه من الطاعات انما هو بخلقه على انه لايفى بشكر اقل قليل من نعمه فكيف يستحق عوضا عليه (وان عاقب) بالمعصية (فبعدله) لانه لاحق لاحد عليه والكل ملكه فله التصرف فيه كيف يشاء (ولاقبيح منه) اجمع الامة على انه تعالى لايفعل القبيح لكن الاشاعرة ذهبوا الى انه لايتصور منه القبيح لان الحسن والقبح العقليين منتفيان والشرعيين لاتعلق لهما بافعاله تعالى (ولاينسب فيما يفعل اويحكم الى جور اوظلم)

هناك ولايمكن دفعه بان المنفى هنا استحقاق الثواب والمثبت هناك استحقاق العقاب اذ لا استحقاق عقلا فى شئ منهما عند الاشاعرة ولذا احتاجوا الى دفع توهم الظلم بقولهم (وان عاقب بالمعصية فبعدله) اى عدم جوره وظلمه فالباء الداخلة على العدل للمصاحبة والملابسة وعلى الفضل للسببية اذ الكرم يكون سببا للثواب وعدم الجور لايكون سببا للعقاب وان لابسه (**قوله** لانه لاحق لاحد عليه تعالى) دليل لكون العقاب بالعدل المنافى للظلم بكل من المعنيين الآتيين وهذا القول نفى للظلم بالمعنى الثانى وقوله والكل ملكه نفى للظلم بالمعنى الاول اما الثانى فظاهر واما الاول فلانه اذا كان للعاصى حق عليه تعالى من وجه فربما يقابل عصيانه لحقه فيتكافيان فيكون وضع العقاب عليه وضعا فى غير محله اللائق وان كان فى ملكه فيكون ظلما بالمعنى الثانى كضرب المولى غلاما على عصيانه وقد خلصه العبد عن قتل السلطان واما اذا لم يكن للعبد حق على المولى بوجه فلايكون عقابه على العصيان ظلما له بشئ من المعنيين كما لايخفى فليس قوله والكل ملكه دليلا آخر كما ظن ﴿قال المصنف ولاقبيح منه﴾ عطف على قوله ولايجب عليه شئ فيكون من لوازم نفى الحاكم عليه ايضا لما عرفت انه من عطف اللازم على الملزوم ثم المراد ليس شئ من افعاله تعالى قبيحا بمعنى متعلق الذم كما هو القبح بالمعنى المتنازع فيه (**قوله** لايفعل القبيح) اى لايتصف بفعل قبيح وان اوجده فى العباد لان الفاعل من اتصف بالفعل لامن اوجده فالقائم من اتصف بالقيام لامن اوجده كالاسود ما اتصف بالسواد لامن اوجد السواد فيه فايجاد القبيح ليس بقبيح بل الاتصاف به (**قوله** لان الحسن والقبح العقليين الى آخره) تلخيص الاستدلال انه لو امكن ان يكون فعل منه تعالى قبيحا بمعنى تعلق الذم فذلك القبح اما فى ذات الفعل بحيث يدرك عقلا اوعند شارع يدرك بخطابه والاول باطل والا لزم القول بالحسن والقبح العقليين وهو باطل عند الاشاعرة وبطلان الثانى ظاهر فليس من شان افعاله تعالى ان تكون قبيحة بهذا المعنى * فان قلت هذا الدليل جار فى ان ليس من شأن افعاله تعالى ان تكون حسنة بمعنى تعلق المدح مع تخلف حكم المدعى * قلنا الجريان ممنوع اذ المراد من الحسن والقبح الشرعيين هنا مايستفاد من خطاب الشرع المتعلق بالافعال سواء بالاقتضاء والتخيير اوبالمدح اوالذم وقد تعلق خطابه تعالى بافعال نفسه بالمدح والثناء عليه

(واجع)

(قوله وكيف لايكون كذلك) اى وكيف لايكون الاثابة بفضله لاباستحقاق العبد والحال ان مايصدر بحسب الظاهر عن العبد من الطاعة انما هو صادر عن الله تعالى حقيقة ومخلوق له تعالى فكيف يستحق العبد بذلك الثواب عليه

لما تكرر وتقرر والظلم قد يقال على التصرف فى ملك الغير وهذا المعنى محال فى حقه تعالى لان الكل ملكه فله التصرف فيه كيف يشاء وعلى وضع الشئ فى غير موضعه والله تعالى احكم الحاكمين واعلم العالمين واقدر القادرين فكل ماوضعه فى موضع يكون ذلك احسن المواضع بالنسبة اليه وان خفى وجه حسنه علينا وايضا لما علم انه لاقبح

واجمع الانبياء عليهم السلام وامهم على ذلك دون الذم فقد ثبت حسن افعاله تعالى بالشرع فمن قال فى نفى الشرعين اذلا شارع فوقه تعالى حتى شرعهماله تعالى وايضا لايتصور الثواب والعقاب بالنسبة الى افعاله تعالى فقد غفل عن ذلك وقد اشير فى شرح المقاصد الى النقض المذكور مع جوابه (**قوله** لما تكرر وتقرر) من انه المالك على الاطلاق فله التصرف كيف يشاء وانه لاحاكم عليه وانه عالم بجميع الاشياء وقادر على جميع الممكنات وهذا اجمال وماذكره فى ابطال معني الظلم تفصيل لهذا الاجمال فلا استدراك لان الاجمال لايغنى عن التفصيل والاظهر ان ماتكرر عبارة عن كونه تعالى مالكا على الاطلاق وانه تعالى لاحاكم عليه ولا واجب عليه (**قوله** وعلى وضع الشئ فى غير موضعه) كما فى القاموس وغيره ويقرب منه مافى نهاية ابن الاثير من ان الظلم مجاوزة الحد وهذا المعنى اعم مطلقا من الاول لان المراد منه وضع الشئ موضعه اللائق به فى الواقع وان لم يكن ملك الغير سواء كان ترك وضعه فيه موجبا للقبح عقلا كما زعمه المعتزلة فى ترك العوض والثواب اوشرعا كما فى ظلم الشخص لنفسه بالمعاصى اذ اللائق شرعا ان يضع نفسه فى العبادات ويستعمل اعضاءه فيما خلقت هى له من الطاعات اوعرفا كما فى قولهم ظلم الارض اذا حفرها فى غير موضع حفرها المتعارف وبالجملة فكل من جاوز الحد فى مجارى العقول والعادات فهو ظالم بهذا المعنى ولذا قالوا فى المثل «من استرعى الذئب فقد ظلم» وكما ان الظلم بالمعنى الاول محال فى حقه تعالى فكذا الظلم بهذا المعنى اذ لما كان تعالى مالكا على الاطلاق ولاحاكم عليه تعالى من العقل والشرع والعرف ولاواجب عليه لم يكن لفعله تعالى حد دون حد وموضع يليق به دون موضع كل موضع ممكن فهو يليق به وهو من حدود افعاله تعالى وانما تعرض بهذا المعنى لان غرض المصنف من هذا الكلام رد المعتزلة وهو لايحصل بمجرد نفى الظلم بالمعنى الاول (**قوله** والله تعالى احكم الحاكمين الخ) لايخفى ان الظاهر منه انه استدلال على نفى الظلم بالمعنى الثانى عنه تعالى بانه تعالى لووضع شيئا فى غير موضعه اللايق لكان ذلك الوضع اما بحكم حاكم عليه بوضعه فيه اوللجهل بكونه لائقا به اوللعجز عن وضعه فى موضعه وعدم القدرة عليه واللوازم كلها باطلة فى حقه تعالى وفيه مافيه من وجهين * الاول انه يدل على ان لافعاله تعالى مواضع لايقة بها يجب عليه وضعها فيها دون غيرها ولذا قيل هذا الكلام منه استدلال على مذهب المعتزلة * وقوله وايضا لما علم الى آخره استدلال على طور الاشاعرة ولايخفى ان كلا الاستدلالين على طور المعتزلة * الثانى ان كلا من الاستدلالين انما يدل على ان لاشئ من افعاله المحققة بظلم بالمعنى

على انا لو فرضنا صدوره من العبد حقيقة فهو مما لايستحق به العبد الثواب والعوض على رأى المعتزلة وذلك لان شكر المنعم على نعمه بالطاعات والعبادات واجب عندهم ومن المعلوم ان الطاعات والعبادات الصادرة من العبد لايفى بشكر اقل قليل من نعمه العظيمة الجميلة فضلا من ان يزيد عليها فيستحق العبد بها الثواب والعوض فان ذلك ليس الا كن لعامل نعمه الملك الوهاب عليه بما لا يحصى بتحريك انملته فكيف يحكم العقل بايجاب الثواب واستحقاقه اياه (قوله والله تعالى احكم الحاكمين) فلايتصور فى حقه ان يضع شيأ مافى غير موضعه بحكم حاكم واعلم العالمين فلا يتصور منه ذلك الوضع جهلا بموضعه واقدر القادرين فلا يتصور منه ذلك بالعجز عن وضعه فى موضعه

منه تعالى والجور والظلم قبيح فلا ينسب افعاله واقواله اليهما ( يفعل الله مايشاء ويحكم مايريد لاغرض لفعله ) الغرض هو الامر الباعث للفاعل على الفعل فهو المحرك الاول

الثاني ولا نزاع فيه للمعتزلة بل نزاعهم في افعاله المقدرة بمعنى لو ترك العوض او الثواب كان ظلما وللاشارة اليه قال المصنف ولا ينسب الى افعاله ظلم فلا يكون شيء من الاستدلالين في مقابلة المعتزلة فالصواب الاستدلال بما اشرنا ولا مخلص الا بان يقال انه اكتفى عن دليل نفي الظلم بالمعنى الثاني بدليل نفيه بالمعنى الاول بناء على ان كونه تعالى مالكا على الاطلاق متصرفا كيف يشاء مستلزم لانتفاء الحاكم والواجب عليه تعالى وهذا القول منه دفع توهم الظلم بالمعنى الثاني في بعض الافعال المحققة كالاماتة جوعا او عطشا بدليلين عقليين معتبرين عند الماتريدية كالمعتزلة بعد دفعه بدليل معتبر عند الاشاعرة ليتضح انتفاء الظلم في افعاله تعالى عند جميع المذاهب ﴿قال المصنف لاغرض لفعله﴾ قال الشريف المحقق في حاشية مختصر المنتهى الغرض والعلة الغائية ما لاجله اقدام الفاعل على فعله وقد يخالف الفائدة كما اذا اخطأ في اعتقادها انتهى فعلى هذا بين الغرض والفائدة عموم من وجه بحسب الحمل لان علية الغرض والعلة الغائية بحسب الوجود الذهني وكون الشيء فائدة وغاية بحسب الوجود الخارجي فان فعل الفاعل لاجل اعتقاد انه يترتب عليه المصلحة المعينة فان لم يخطأ في اعتقاده بان تترتب تلك المصلحة على فعله فتلك المصلحة غرض باعتبار الوجود العلمي وفائدة باعتبار استفادتها من ذلك الفعل وغاية باعتبار وقوعها في نهاية الفعل وان اخطأ فتلك المصلحة غرض وليست بفائدة وغاية حيث لم توجد في الخارج وان فعل لاجل اعتقاد ترتبها عليه واخطأ في الاعتقاد لكن ترتب على فعله مصلحة اخرى غير ملحوظة عند قصد الفعل فتلك المصلحة المرتبة فائدة وغاية وليست بغرض ولا ينافيه ما ذكره في رسالة مستقلة حيث قال اذا ترتب اثر على فعل فذلك الاثر من حيث انه نتيجة لذلك الفعل يسمى فائدة ومن حيث انه طرف للفعل ونهايته يسمى غاية له فهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار ثم ذلك الاثر المسمى بهذين الاسمين ان كان سببا لاقدام الفاعل على ذلك الفعل يسمى بالقياس الى الفاعل غرضا وبالقياس الى فعله علة غائية فالغرض والعلة الغائية متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار واذا لم يكن سببا للاقدام كان فائدة وغاية فقط فالغاية اعم مطلقا من العلة الغائية انتهى وذلك لان مراده من الغرض هنا هو الغرض الموجود المسمى بالاسمين كما صرح به ومن الغرض في الحاشية مطلق الغرض سواء كان موجودا في الخارج اولا نعم يتجه عليه ان كون الفائدة والغاية متحدتين بالذات محل نظر اذ قد يترتب الفائدة في اثناء الفعل فالفائدة اعم مطلقا من الغاية اللهم الا ان يعتبر انقسام الفعل الى اجزاء ذات نهايات ( قوله فهو المحرك الاول ) لانه الباعث للارادة واما المحرك الثاني فهو الارادة الجازمة والتحريك هنا من باب المجازي بمعنى

( قوله لاغرض لفعله ) قد سبق منا في صدر الكتاب ان في تعليل افعاله تعالى ثلاثة مذاهب ومحل الخلاف في الحقيقة في صدور الافعال على الوجوب او الرجحان اولا هذا ولا ذاك فقالت الحنفية والصوفية بالاول لا بمعنى انه يوجبه عليه نفسه او غيره بل بمعنى انه من مقتضى الحكمة لا يمكن تخلفه لكمال قدرته وعلمه وتمام كرمه وفضله ولا ينافي ذلك الاختيار لكونه بعلمه وقدرته وارادته ويكون ذاته المقدس المتعالي عن ان يتسبب في فعله حوادث او ان يحكمه عليه بواعث هو العلة الغائية في خلقه مع نزاهة عن شوائب التأخر وواردات التغير التي ربما تلحق العلة الغائية لكونها واقعة في الزمان لقصور في الفاعل اذ العلة الغائية بما هي علة غائية ان تكون علة العلل وسبب الاسباب وهذا هو المراد من قولهم انها معللة بما هو ليس بغيره والمعتزلة بالثاني والاشاعرة بالثالث

(سبب)

للفاعل وبه يصير الفاعل فاعلا ولذلك قيل ان العلة الغائية علة فاعلية لفاعلية الفاعل والله تعالى اجل من ان ينفعل عن شيء او يستكمل بشيء فلا يكون فعله معللا بغرض وايضا كل من يفعل لغرض فوجود ذلك الغرض بالنسبة اليه اولى من عدمه فلوكان لفعله تعالى غرض لزم كونه مستكملا بغيره وهو ذلك الغرض واورد عليه انه يجوز ان يكون الاولوية راجعة الى غيره لااليه تعالى فلايلزم الاستكمال بالغير ورد بانه ان كان

سبب الحركة في افعال العباد والتقديم في قوله وبه يصير الفاعل الى آخره للحصر اي لابدونه لان الغرض هو العلة الغائيـة ومطلق العلة مفسرة بما يتوقف عليـه وجود الشيء وحاصل مراده ان للغرض الموقوف عليـه نوع تأثير في الفـاعل ولاجل ذلك شبهوه بالفاعل وقالوا ان العلة الغائية علة فاعلية لفاعلية الفاعل تنبيها على ذلك التأثر والله تعالى اجل من ان يكون متأثرا بشيء من انواع التأثير الناشي من جهة الممكنات التي من جملتها المصالح والاغراض او مستكملا بشيء منهـا فاندفع كثير من الاوهام نعم يتجه عليـه ان غاية ذلك التأثير عبارة عن سببية العلم للارادة والفعـل واستحالته في شأنه تعالى ممنوعة فالاولى ان يعرض عنـه ويأتي بما ذكره القوم من الوجهين الاول مايذكره من لزوم الاستكمال بالغير الثـاني لوكان شيء من الممكنات غرضا لفعله تعالى لماكان حاصلا بخلقه تعالى ابتـداء بل بتبعية ذلك الفعل وبتوسطه لان ذلك معنى الغرض واللازم باطل لما ثبت من استناد الكل اليه تعالى ابتداء من غير ان يكون البعض اولى بالغرضية والتبعية من البعض الآخر وفيـه بحث اشـار اليه في شرح المقـاصد ولهم دليلان آخران احدهما لوكان لكل فعل غرض لزم التسلسل المحال فلابد من الانتهاء الى فعل لاغرض عنه وثانيهما ان مثل تخليد الكفـار في النار لايعقل فيه نفع لاحد لكنهما انما يدلان على سلب العموم لاعموم السلب المراد هنا واورد الشريف المحقق على الاول بانه يجوز ان ينتهي الى فعـل هو غرض لذاته اذلا يجب في الغرض كونه مغايرا للفعل بالذات بل يكفيه التغاير الاعتباري كما في تحصيل العلوم الغير الآليـة ( **قوله** وايضا كل من يفعل لغرض الى آخره ) اذلولا الاولوية هناك لم يكن ملاحظة ذلك الغرض مرجحة لجانب الفعل وحاملة عليه ولذا لم يلزم الاستكمال بالغير في الفعـل بلا غرض فانه بمجرد الترجيح والارادة بلا مرجح لكن عدم كفاية الاولوية بالنسـبة الى غير الفاعل في الحمل والترجيح محل نظر لابد من دليل يدل عليه ودعوى البداهة غير مسموعة ( **قوله** لزم كونه مستكملا بغيره ) لانه بايجاد فعل يترتب عليه الغرض كان محصلا لتلك الاولوية الراجعة الى ذاته وتحصيل تلك الاولوية استكمـال بسبب الغير من جملة الممكنات وهو ذلك الغرض سـواء كان حصول ذلك بايجاد ذلك الفاعل او بايجاد غيره كما في اسـتكمال العبد بتحصيل اغراضه عند اهل السنة ولهذه الدقيقة لم يقل وهو ايجاد ذلك الغرض والاتصاف

( قوله والله تعالى اجل من ان ينفعل عن شيء او يستكمل بشيء فلا يكون فعله معللا بغرض ) يعني ان كون فعله معللا بالغرض يستلزم كونه تعالى منفعلا من غيره الذي هو ذلك الغرض ومستكملا به اما الاول فلان كونه فاعلا اذا كان بذلك الغرض كان ذلك الغرض موثرا في ذاته تعالى بجعله فاعلا وهو ظاهر واما الثاني فلان فعله تعالى لوكان لغرض من تحصيل مصلحة اودفع مفسدة لكان ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض ومما ينبغي ان يعلم في هذا المقام هو ان كل حكمة ومصلحة يترتب على فعل يسمى غاية من حيث انها طرف الفعل وفائدة من حيث انها يترتب عليه فالفائدة والغاية متحدتان ذاتا مختلفتان اعتبارا ويعمان الافعال الاختيارية وغيرها واما الغرض فهو مالاجله اقدام الفاعل على فعله ويسمى علة غائية له فالغرض والعلة الغائية مختلفان اعتبارا ايضا وقد يخالف الغرض فائدة الفعل كما اذا اخطأ في اعتقاده

حصول الاولى لغيره وعدم حصوله لغيره متساويين بالنسبة اليه تعالى لايكون باعثاله
بديهة وان كان حصوله اولى له تعالى لزم المحذور وما نشاهد من ان الشخص قد يفعل
فعلا لنفع غيره فانه فى الحقيقة يفعله لنفع نفسه فانه انما يفعله اذا كان نفع ذلك الغير اولى
واحسن بالنسبة اليه من عدم نفعه مثلا اذا احسن الى غيره لثواب الآخرة او لكونه
محبوبا له او متوقعا منه منفعة فظاهر وان احسن اليه للرحم والعطوفة عليه فلازالة
رقة القلب اللازم للجنسية كمن ينقذ حيوانا من المهلكة فهو بالحقيقة لازالة المالرقة
عن نفسه والمعتزلة اثبتوا لفعله تعالى غرضا وتمسكوا بان الفعل الخالى عن الغرض

به فان ذلك الاستكمال فى مجرد السببية لحصول الغرض ولو كسبا قيل ان كان
المراد بالغرض ايجاد الامر المترتب فالامر ظاهر وان كان نفس الامر المترتب
فالمراد استكماله تعالى بايجاده والاتصاف به ثم اورد عليه بان الايجاد نفس الفعل
فكيف يكون غرضا منه ثم اجاب بان التغاير الاعتبارى بين الفعل والغرض
منه كاف والكل فاسد اما التوجيه فلما عرفت واما الايراد فلان الفعل هو البعث
مثلا والغرض هو ايجاد هداية الخلق وهما فعلان متغايران ولو سلم فتحصيل
الكمال معنى عام له اسباب من جملتها ايجاد الهداية كما ان التأديب له اسباب من
جملتها الضرب والسبب والمسبب متغايران بالذات وان كان احدهما من الاعيان
والآخر من الاوصاف الاعتبارية واما الجواب فلانه لو كان تقدير هذا الدليل
مبنيا على كفاية التغاير الاعتبارى بين الفعل والغرض منه لما استدلوا بعد هذا
بلزوم التسلسل فى الاغراض لان تلك الكفاية قادحة فيه كما عرفت ( **قوله**
لايكون باعثاله بديهة الخ ) قد عرفت ان دعوى البداهة هنا غير مسموعة ولذا
قال صاحب التوضيح فى بحث العلة هذا الجواب غير مرضى لانا لانسلم انه اذا استويا
بالنسبة اليه تعالى لايكون غرضا وباعثا ولانسلم الترجيح من غير مرجح لم لايجوز
ان يكون الاولوية بالنسبة الى العباد مرجحة انتهى اى مرجحة لتعلق الارادة بايجاد
الفعل من الفاعل المختار فلا يرد ان المرجح هو الارادة لا الاولوية * فان قلت هذا ينافى
استناد الكل اليه تعالى ابتداء * قلت ترتب المصالح والاغراض على افعاله تعالى عادى
بمعنى جريان عادته تعالى على ايجاد تلك المصالح عقيب افعال مخصوصة لاعقلى بمعنى
توقف المصالح عليها والمنافى للاستناد الابتدائى هو التوقف لاغير وذلك لان عادته
تعالى جارية على ايجاد هداية الخلق عقيب ارسال الرسل وان كان قادرا على ايجادها
بدون الارسال فلا اشكال ( **قوله** ومانشاهد الى آخره ) منع للشرطية الاولى التى
ادعى بداهتها مستندا بما يشاهد من فعل الفاعل مع عدم الاولوية بالنسبة الى نفسه
وذلك المنع منه مبنى على ما قدمنا من ان دعوى البداهة غير مسموعة فى محل النزاع
والا فمنع المقدمة البديهية غير موجه * وقوله فانه فى الحقيقة يفعله الى آخره جواب
عن المنع المذكور بابطال سنده ولك ان تجعل المشاهد معارضة فى الشرطية الاولى بناء

عبث وهو نقص فلا يجوز على الله تعالى ورد بان العبث هو الخالى عن المنفعة والمصلحة لا الخالى عن الغرض وافعاله تعالى مشتملة على حكم ومصالح لاتحصى لكن لاشئ منها باعثاله على الفعل كما يشعر به قوله (راعى الحكمة فيما خلق وامر) واودع فيها المنافع ولكن لاشئ منها باعثاله تعالى على الفعل وان كانت معلومة له تعالى كما ان من يغرس غرسا لاجل الثمرة يعلم ترتب المنافع الاخر على ذلك الغرس كالاستظلال به والانتفاع باغصانه وغيرها مع ان الباعث له على الغرس هو الثمرة لاغير فجميع تلك الفوائد والمصالح بالنسبة اليه تعالى بمنزلة ماسوى الثمرة الى الغارس والآيات والاحاديث الموهمة بالعلل والاغراض مأولة بتلك الحكم والمصالح

على تنزيل بداهتها منزلة الدليل كما ذكره ابو الفتح فيكون معارضة فى المقدمة لاغصبا فحينئذ يحمل الجواب على المنع (قوله لاالخالى عن الغرض الى آخره) يعنى العبث مالا فائدة فيه لا مالا غرض فيه ولايلزم من انتفاء الغرض انتفاء الفائدة لما عرفت ان بينهما عموما من وجه ولما توهم ان يقال كما لايلزم من انتفاء الغرض انتفاء الفائدة كذا لايلزم من انتفائه وجودها فلايظهر عدم كون فعله تعالى عبثا بالمعنى الذى ذكر دفعه بقوله وافعاله تعالى مشتملة الى آخره وقوله لاتحصى للاشارة الى ان لكل فعل له تعالى فوائد كثيرة وذلك لدفع توهم آخر هو انه قد يطلق العبث على مالافائدة يعتد بها فيه فاشار الى ان شيئا من افعاله تعالى ليس عبثا بشئ من المعنيين ومن غفل عنه قال ماقال (قوله وان كانت معلومة له تعالى الى آخره) دفع لما يتوهم ان الفوائد المترتبة على الفعل انما لاتكون غرضاً لنا لعدم علمنا بترتبها على الفعل اذلو علمنا لكان الغرض مجموعها اذلاشبهة ان تحصيل الفوائد المتعددة اهم من تحصيل واحدة منها فعلمه تعالى بترتب الكل يستلزم كون جميعها غرضا وحاصل الدفع ان العلم بترتب الفائدة على الفعل لايستلزم كونه غرضا حاملا على الفعل والالكان الاستظلال والانتفاع وغيرها غرضا للغارس العالم بترتبهما على الغرس واللازم باطل لان غرضه هو الثمرة لاغير وانت تعلم انه فى صورة العلم بالترتب يجوز ان تكون تلك الفائدة غرضا بالتبع وان لم يكن غرضا اصليا فالاولى ان يقال كمن يذهب الى المسجد لغرض الصلاة اوالى الكعبة لغرض الحج مع العلم بترتب رؤية المنبر فى المسجد وترتب المشاق السفرية على الذهاب فلوكان العلم بالترتب مستلزما لكون المترتب غرضا لكان الغرض رؤية المنبر والمشاق السفرية مع انها ليست غرضا لااصالة ولاتبعا وماقيل وان لم يستلزم العلم بترتب المنافع للغرضية لكن كونها مرادة مستلزمة لها ظاهر البطلان لان جميع افعاله تعالى مرادة له تعالى وفاقا من الكل فلوكان الارادة مستلزما لغرضية المراد لبطل قول الاشاعرة بنفى الغرض وقد عرفت ان الغرض هو المرجح لتعلق الارادة (قوله والآيات والاحاديث الخ) دفع معارضة بدليل نقلى بان يقال لولم يكن شئ من افعاله تعالى معللا بالغرض لما وقع التعليل فى الآيات والاحاديث لكنه واقع مثل قوله تعالى وماخلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تعالى من اجل ذلك كتبنا على

(قوله وراعى الحكمة الخ) فيحدث منه الكائنات ويصدر عنه الحادثات مرتبطة بعضها بالبعض الى اقصى مراتب الوجود ومنتهية الى غاياتها الممكنة لها على احسن الوجوه واكملها واحد الانحاء واجلها على سعة استعداده وقدر حوصلته كما قال الله تعالى كلا نمد هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك وماكان عطاء ربك محظورا وهذا هو التعليل الذى يقول به الحنفية ومراعاة الحكمة التى ربما يعبرون عنها بالعاقبة الحميدة وقد برهن عليه الغزالى بانه اذا ترك ذلك لايمكن ان يقال انه لم يعلم ولا انه لم يقدر عليه ولا انه علمه وتركه لنزاهة عن الجهل والعجز والبخل فيجب عنه وهذا لاينافى الاختيار بل يؤكده لان الوجوب من جهة كمال علمه وتمام قدرته وارادته وفرط جوده وكرمه وعن ذلك قالوا ليس فى الامكان ابدع مما كان واستحسنه الشارح فى بعض تصانيفه ونقله عن بعض العارفين

(قوله وان كانت معلومة له تعالى) دفع لما يتوهم ان كون تلك المنافع معلومة له تعالى قبل خلقه تعالى ماهي منافع له لايتأتى الابكونها عللا غائية وباعثة له تعالى على الخلق فان هذا التقدم العلمى شان العلل الغائية

(قوله فكل افعاله واحكامه كذلك الخ ) والاشاعرة لما انكروا عقلية الحسن والقبح بالمعنى المتنازع وجوزوا ورود الشرائع على عكس ما وردت وظهور الوقائع على ضد ماوقعت لزمهم ان لايكون لقولهم ان الله تعالى يراعى الحكمة ويترتب على افعاله المصالح والمنافع مصداق يطابقه ولا واقع ولما انكروا تعليل افعاله تعالى للذى يدل عليه الآيات القطعية والاحاديث البينة لزمهم ان يكون صدور الحوادث ووجود الكائنات على سبيل الاتفاق البحت وان لايكون نسبته اليه سبحانه اولى من نسبته الى غيره تعالى لعدم الارتباط بينهما كالارتباط بينه وبين غيره لايتوهم ان كونه صادرا عنه تعالى لانه هو الذى اوجده دون غيره لان الكلام فيه لكون نسبته الى كل واحد منهما بالجواز اذلافارق بينهما فى هذا المعنى الا فى النسبة المتنظرة بل ليس فى الامكان ابدع مما كان يصدر عنه كل مافيه على سبيل الوجوب عنه بالاختيار قال صدر الشريعة افعاله تعالى يترتب عليه الحكم على سبيل اللزوم عقلا بمعنى عدم جواز الانفكاك تفضلا لاوجوبا وقال ابو المعين المكحولى لابمعنى انه وجب على الله تعالى بايجاب احد اوبايجابه على (على) نفسه بل بمعنى انه من مقتضيات الحكمة متحقق الوجود يستحيل ان لايوجد انتهى كلامه بعبارة

واذا اتقنت ذلك علمت ان ماقاله شارح المقاصد من ان الحق ان تعليل بعض الافعال لاسيما الاحكام الشرعيه بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك واما تعميمه بانه لايخلو فعل من افعاله عن غرض فمحل بحث كلام غير منخول فانه ان اراد بالتعليل جعل تلك الحكم علة غائية باعثة فلاشيء من افعاله واحكامه معللة بهذا المعنى وان اراد ترتبها على الافعال والاحكام فكل افعاله واحكامه تعالى كذلك غاية الامر ان بعضها مما يظهر علينا وبعضها مما يخفى الا على الراسخين فى العلم

بنى اسرائيل الآية وامثالهما شايعة فى القرآن والحديث وحاصل الدفع ان وقوع التعليل فى الآيات والاحاديث ممنوع وانما يتم ذلك لولم يكن مؤولة بحمل اللام فيها على لام العاقبة كما فى قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا الآية وانكر البصريون لام العاقبة قال الزمخشرى والتحقيق انها لام العلة وان التعليل مجاز لا حقيقة انتهى وذلك التجوز اما فى اللام بطريق الاستعارة التبعية بتشبيه ترتب العداوة على الالتقاط بترتب الغرض على الفعل المعلل به كما قيل واما فى المجرور بطريق الاستعارة المكنية بتشبيه العداوة بالغرض فى الترتب على الفعل وادخال اللام عليها تخييل اما على حقيقتها اوعلى ان تجعل استعارة لما يشبه التعليل ايضا ولقائل ان يقول لابد للمجاز من قرينة صارفة وماذكروه من الدليل انما يكون قرينة لوكان قطعيا وليس كذلك فلاوجه لحمل جميع لامات التعليل فى النصوص على المجاز ولذا ذهب اكثر الماتريدية ومنهم الصدر الشريعة الى تعليل افعاله تعالى بالاغراض وذهب العلامة التفتازانى فى كتبه الى ان تعليل بعض افعاله تعالى معلوم قطعا وعليه مبنى القياس واما الحكم بتعليل جميع افعاله بالاغراض فمحل بحث (**قوله** واذا نفيت ذلك ) اى صحة الدليلين اللذين ذكرناهما على نفى التعليل ورد دليل المعتزلة على اثباته علمت الى آخره وقد عرفت مافى دليله وايضا لااستحالة فى الاستكمال المترتب على الافعال كتعلق السمع والبصر المترتبين على ايجاد المسموع والمبصر فظهر انما اورده على العلامة ليس بشيء اصلا فان مراده ان ادلة نفى التعليل ضعيفة لاتكون صارفة للنصوص عن ظواهرها فالوجه ان يحكم بالتعليل فيما ورد النصوص بتعليله ويسكت عما عداه اويحكم بنفى التعليل فى ذلك جمعا بين الادلة المتعارضة النقلية والعقلية وماقيل ان مراد العلامة ان الحق ان تعليل بعض الافعال بالاغراض التى هى الحكم والمصالح ظاهر لاسترة فيه ولا مجال للانكار فلا يصلح لان يكون محلا للبحث والنزاع واما تعميمه بانه لايخلو فعل من افعاله تعالى عن غرض فمحل بحث وصالح للنزاع لكون التعليل فى البعض الآخر غير ظاهر يدل على هذا ماذكره فى التهذيب حيث قال تعليل بعض افعاله تعالى بالاغراض ثابت بالنص والاجماع وعليه مبنى القياس فالاقرب حمل الخلاف

المؤيدين بنور من الله تعالى وروح منه (تفضلا ورحمة لاوجوبا ولا حاكم سواه) هذا مما علم فيما سبق (فليس للعقل حكم فى حسن الاشياء وقبحها وكون الفعل سببا للثواب والعقاب) قالوا الحسن والقبح يطلق على معان ثلثة الاول صفة الكمال والنقص

على لزوم ذلك وعمومه كما يشهد به استدلالهم بانه لابد من الانتهاء الى مالا يكون الغرض قطعا للتسلسل وبانه لا يعقل لتخليد الكفار نفع لاحد انتهى فعلى هذا لايرد عليه ماذكره الشارح بل يمكن ان يختار كل واحد من شق الترديد انتهى ففيه نظر لان دليل الاستكمال مماذكروه وهو على تقدير تمامه يدل على عموم السلب وكذا الدليل الاول فالشارح ينازعه فى تعليل البعض فبذلك التحرير لايندفع عنه ايراد الشارح وايضا محاكمة العلامة فى التهذيب منافية لما ذكره فى شرح المقاصد من ان استدلالهم بلزوم الاستكمال بالغير وبلزوم انتفاء الاستناد الابتدائى دليلان يدلان على عموم السلب الا ان يقال انه جعل الاشاعرة فريقين فريق ذهبوا الى عموم السلب واستدلوا بهما وفريق ذهبوا الى سلب العموم واستدلوا بدليلى التسلسل والتخليد ثم حاكم بين الفريقين ورجح ماذهب اليه الفريق الثانى والشارح اختار ماذهب اليه الفريق الاول ومذهبا الفريقين متدافعان ﴿قال المصنف ولاحاكم سواه الخ﴾ المراد بالحاكم مافى قوله ولاحاكم عليه بدليل تفريع سلب الحكم عن العقل ولذا قال الشارح هذا مما علم فيما سبق يعنى دليل هذا الحكم علم فى بيان قوله ولاحاكم عليه من الاستدلال بالآية فلاحاجة الى الاعادة فليس مراده انه معلوم مما سبق من كلامه فيكون تكرارا حتى يتوجه ان يقال قدعلم من قوله لاحاكم عليه وانتفاء الحاكم عليه ومن قوله ويحكم مايريد انه الحاكم فى كل مايريد ولايلزم منهما عدم الحاكم سواه لجواز ان يكون هناك حاكم سواه يحكم على غيره تعالى كما هو يحكم على ذلك الغير لايقال بل ذلك الحاكم واقع لايصح نفيه وهو المولى الحاكم على عبده والملوك الحاكمة على رعيتهم لانا نقول المراد نفى الحاكم بحسن الاشياء وقبحها بالمعنى المتنازع فيه او المراد من يصدر عنه الحكم ومن سواه لايصدر عنه الحكم بل حكمه بايجاد الله تعالى اياه عند اهل السنة كامر (قوله الاول صفة الكمال الى آخره) يعنى ان الحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان يقال العلم حسن اى لمن اتصف به كمال وارتفاع شان والجهل قبيح اى لمن اتصف به نقصان واتضاع واتضاع حال ثم المراد كونهما صفتى كمال ونقص فى نفس الامر مع قطع النظر عن كونهما ملايما للغرض ومنافرا وممدوحا ومذموما عند الله تعالى وفى حكمه فهما بهذين المعنيين من الصفات الحقيقية لاالاضافية فعلى هذا يلزم ان يكون الحسن والقبيح بهذا المعنى حسنا وقبيحا عند الواجب تعالى وعند جميع العقول لان مافى نفس الامر لايختلف بالنسبة الى شخصين كما ان الجسم الواحد لايكون اسود وابيض بالنسبة اليهما والى

الحسن والقبح مع قولهم بان الله تعالى لاحاكم سواه كما قال الله تعالى ان الحكم الالله خلافا للمعتزلة حيث قالوا انه موجب لما استحسنه ومحرم لما استقبحه على القطع والبتات فوق الادلة الشرعية لانها امارات يجرى فيها النسخ والتبديل فلم يجوزوا ان يثبت بالشرع مالايدركه العقل والاشاعرة خالفوا فى عقلية الحسن والقبح وانكروا الجهة الصالحة الشرعية الحكم بالامر والنهى وجوزوا ان يرد الشرائع الثابتة بتحريم المأمورات وايجاب المنهيات على عكس ماوردت وماذهب اليه الحنفية شكر الله مساعيهم هو الذى يحققه المعقول ويصدقه المنقول فان الشرع لايرد الا على مقتضى الحكمة

(قوله هذا مما علم فيما سبق) من انه هو الحاكم على الاطلاق لقوله تعالى له الحكم (قوله الاول صفة الكمال والنقص) فالحسن كون الصفة صفة كمال ككون العلم صفة كمال وارتفاع شان لمن اتصف به والقبح كون الصفة صفة نقصان ككون الجهل صفة نقصان واتضاع حال لمن اتصف به

والثانى ملايمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة ولا نزاع فى ان

جميع ذلك اشار المحقق الشريف فى شرح المواقف وماقاله بعض الافاضل من ان المراد هنا كونهما كذلك عند العقل و يختلفان باختلاف العقول لا كونهما كذلك فى نفس الامر والا لرجع هذا المعنى الى المعنى الثالث فان كل ماكان كمالا او نقصانا فى نفس الامر فهو متعلق المدح اوالذم وهذا ليس الا المعنى الثالث فلاوجه لكون الاول عقليا بالاتفاق والثالث مختلفافيه ففيه نظر من وجوه اما اولا فلان المعنى الثالث ليس مقصورا على مجرد تعلق المدح والذم بل اخذفيه معهما تعلق الثواب والعقاب ايضا ولانسلم ان كل ماكان كمالا اونقصانا فى نفس الامر فهو متعلق الثواب والعقاب كيف وصفات الله تعالى كمال بهذا المعنى وليست ممايتعلق به الثواب هذا خلاصة ماذكره بعضهم فى الجواب عنه ولايخفى انه انما يدفع ذلك اذاخص المعنى الثالث بافعال العباد واما اذاعمم من افعاله تعالى بحذف الثواب والعقاب كما قالوا بناء على ان المعتزلة حذفوها فى اثبات الحسن والقبح العقليين فى افعاله تعالى فلاواما ثانيا فلان المعنى الاول شامل للصفات والافعال الاختيارية والمعنى الثالث مخصوص بالافعال وهذا ظاهر ولوسلم فغايته ان المعنى الاول يستلزم الثالث واللازم يغاير الملزوم وربما تحكم العقول بالملزوم اى بكونهما صفتى كمال ونقص وتتردد فى كونهما ممدوحا ومذموما عنده تعالى ولوسلم الكل فغايته ان المعنى الاول قسم خاص من المعنى الثالث الشامل بحسب المفهوم لما عليه الاشاعرة من الحسن والقبح الشرعيين من غير ان يكون للافعال حسن وقبح بالمعنى الاول فى ذاتها وذلك لايستلزم الرجوع اليه بالاتحاد والرجوع الى بعض اقسامه غير محذور فتأمل واما ثالثا فلانه لوكان الحسن اوالقبح بالمعنى الاول صفة الكمال اوالنقص عند العقل لافى نفس الامر لم يمكن للاشاعرة اثبات شمول علم الواجب بلزوم الجهل والنقص فى نفس الامر ولاللماتريدية اثبات امتناع التكليف بما لايطاق بلزوم الجهل اوالسفه كاثبات الشارح امتناع الكذب ولاللمعتزلة اثبات الوجوب عليه تعالى بلزوم النقص اذلامعنى للاثبات بلزوم ماهو نقص عند عقولهم وان لم يكن نقصا فى نفس الامر فالحق ماشار اليه الشريف (**قوله والثانى** ملايمة الغرض ومنافرته) فماكان ملايما للغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا ومالبس كذلك لم يكن حسنا ولاقبيحا وقد يعبر عنهما اى الحسن والقبح بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن مافيه مصلحة والقبيح مافيه مفسدة وماخلا عنهما ليس شيئا منهما كذا فى المواقف وشرحه والاولى اثبات الواسطة بينهما بالمعنى الاول ايضا واما الواسطة بينهما بالمعنى الثالث فسيجئ الاشارة اليها من الشريف قيل قال المصنف فى شرح مختصر الاصول ان فعل الله تعالى لايوصف بحسن ولاقبح بهذا المعنى لتنزهه عن الغرض وانت خبيربانه انما يتم اذا كان المراد ملايمة

ومذاق المصلحة لان الحكيم المتعال لايليق منه الاهمال وقدقال الله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر وقال ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث الى غير ذلك من الآيات والاحاديث فانها تدل على حسن العدل والاحسان وقبح الفحشاء والمنكر وطيب الطيبات وخبث الخبائث قبل ورودالشرع وتعلق الحكم به كيف ولولا ذلك لماكان لكونه تعالى عليما حكيما واقع يطابقه وكون الشريعة المطهرة المحمدية البالغة الى اقصى الغايات من الكمال مطابق يصدقه

(قوله الثانى ملايمة الغرض ومنافرته) فما وافق الغرض كان حسنا وماخالفه كان قبيحاً وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولاقبيحا (قوله وقديعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن مافيه مصلحة والقبيح مافيه مفسدة و ماخلا عنهما لايكون شيئا منهما

هذين المعنيين ثابتان للصفات فى انفسها وان مأخذها العقل ويختلف بالاعتبار
والثالث تعلق المدح والذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا وهو محل الخلاف اذ هو

الفعل اومنافرته لغرض فاعله لكنه محل نظر كيف انه حينئذ لايكون من قبيل مايختلف بالاعتبار مع انهم يقولون كذلك انتهى وليس بشئ لان مراد المصنف ان هذا المعنى لايجامع المعنى الثالث فى افعاله تعالى والالزم ان يكون افعاله تعالى ملايمة لغرضه اومنافرة له لان المعنى الثالث هو الحسن والقبح عنده تعالى كما ستعرف واللازم باطل لتنزهه عن الغرض ( قوله ثابتان للصفات فى انفسها الى آخره ) لايخفى ان المعنى الاول ثابت للصفات فى انفسها دون المعنى الثانى المختلف بالاعتبار والا كان صفة حقيقية غير مختلفة بالاعتبار كالمعنى الاول فالصواب ذكر هذا القيد فى المعنى الاول وتركه هنا كما فى شرح المواقف الا ان يحمل على معنى مع قطع النظر عن ورود الشرع بهما اوبما يدل عليهما ويؤيده قوله وان مأخذها العقل اى يدركان بالعقل بدون ورود الشرع وقوله يختلف اى المعنى الثانى بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لاصدقائه ومخالف لغرضهم فدل هذا الاختلاف على انه امر اضافى لاصفة حقيقية والا لم يختلف وليس المراد ان كل فرد من افراد هذا المعنى مما يختلف بالاعتبار اذقد يكون الغرض غرض العامة فلا يختلف باختلاف الاقوام كما فى حسن العدل وقبح الظلم بهذا المعنى على ماقالوا ثم ان الاولى تقديم حديث الاختلاف على قوله ولانزاع الى آخره * واعلم ان المعنى الثانى مخصوص بالافعال الاختيارية وان بين الحسن بهذا المعنى وبينه بالمعنى الاول عموما من وجه لتصادقهما فى تعلم العلوم وانفراد الاول فى الصفات الذاتية الكمالية وانفراد الثانى فى قتل زيد ظلما بالنسبة الى اعدائه وكذا الكلام فى القبح بهذين المعنيين ( قوله والثالث تعلق المدح والذم الى آخره ) فمايتعلق به المدح فى العاجل والثواب فى الآجل يسمى حسنا ومايتعلق به الذم فى العاجل والعقاب فى الآجل يسمى قبيحا ومالايتعلق به شئ منهما فهو خارج عنهما هذا فى افعال العباد وان اريد به مايشمل افعال الله تعالى اكتفى بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب كذا فى شرح المواقف وحاصل هذا المعنى كون الفعل ممدوحا اومذموما عندالله تعالى اعم من ان يكون لذاته اولجهة من جهاته واعتباراته اولا لشئ منها ( قوله وهو محل الخلاف ) اى المعنى الثالث هو المراد فى محل النزاع بيننا وبين المعتزلة فى انهما عقليان اوشرعيان قال فى شرح المقاصد قداشتهر ان الحسن والقبح عندنا شرعيان وعند المعتزلة عقليان وليس النزاع فى الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل وبمعنى الملايمة للغرض وعدمها كالعدل والظلم وبالجملة كل مايستحق المدح والذم فى نظر العقول ومجارى العادات فان ذلك يدرك بالعقل ورد الشرع اولا وانما النزاع فى الحسن والقبح عندالله

(قوله وان مأخذها العقل) اى هما امران يدركهما العقل ولا تعلق لهما بالشرع (قوله ويختلف بالاعتبار) فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم فدل هذا الاختلاف على انه امر اضافى لاصفة حقيقية اذالصفات الحقيقية لاتختلف كما لا يتصور كون الجسم الواحد ابيض واسود بالقياس الى شخصين (قوله والثالث تعلق المدح والذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا) هذا فى افعال العباد وان اريد به مايشمل افعال الله اكتفى بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب

تعالى بمعنى استحقاق فاعله فى حكم الله تعالى المدح او الذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا ومبنى التعرض للثواب والعقاب على كون الكلام فى افعال العباد انتهى وانما قال وبالجملة كل مايستحق الى آخره لان للحسن والقبح معنى آخر مدركا بالعقل ايضا اورده صاحب التوضيح بدل المعنى الثانى هنا وهو ملايمة الطبع ومنافرته كالحلو والمر فالدواء المر البشيع قبيح بهذا المعنى وحسن بمعنى ملايمة الغرض والاولى لاهل الفن ان يتعرضوا به لان غرضهم من تفصيل هذه المعانى وتحرير محل النزاع تحقيق الجواب عن ادلة المعتزلة والتعريض لهم بانهم اشتبهوا بعض المعانى والبعض الآخر فانهم لما استدلوا على كونهما عقليين بان مثل حسن العدل والاحسان وقبح الظلم والكفر ان مما اتفق عليه العقلاء حتى الذين لايتدينون بدين كالبراهمة والدهرية مع اختلاف اغراضهم وعاداتهم وكذا حسن الصدق وقبح الكذب وحسن انقاذ من اشرف على الهلاك فيما لايتصور للمنقذ نفع وغرض ولو بالمدح والثناء عليه وقبح ترك ذلك الانقاذ فلو لم يكونا ذاتيين يدركان بالعقل بل شرعيين لما اتفقوا على ذلك اجاب الاشاعرة عن هذه الادلة بما حاصله ان الحسن المتفق عليه فى العدل والصدق بمعنى الملايمة لغرض العامة وفى الانقاذ بمعنى الملايمة للطبع للمجانسة بين المنقذ والمشرف لا بالمعنى المتنازع فيه وتلخيص كلام الاشاعرة كما اشار اليه العلامة بهذا القول ان الحسن والقبح بالمعانى الاخر يكونان مدارا للمدح والذم لكنهما مدح وذم فى مجارى العقول والعادات ولا يترتب عليهما الثواب والعقاب وانما يترتبان على المدح والذم عند الله تعالى وهما بسائر المعانى لايستلزمان الحسن والقبح بالمعنى الثالث وانت خبير بان ماهو صفة كمال او نقص فى نفس الامر فهو ممدوح او مذموم عند الله تعالى ايضا كما عرفت ولذا قال صدر الشريعة فى تعديل العلوم الاعتراف بكونهما عقليين بالمعنى الاول يوجب الاعتراف بكونهما كذلك بالمعنى الثالث لان كل كمال او نقصان يحمد او يذم عقلا فالاعتراف بذلك وانكار هذا بعيد عن الحق انتهى ولا مخلص الا بان يقال ليس كل مدح اوذم مما يترتب عليه الثواب فى الجنة والعقاب فى النار لانه تعالى مدح افعال نفسه ولا ثواب ومدح مطلق العلم (بقوله تعالى هل يستوى الذين يعلمون والذين لايعلمون) بتنزيل المتعدى منزلة اللازم للقصد الى حقيقة العلم المؤدى الى التعميم كما ذكر فى علم المعانى لكونه صفة كمال فى نفسه لاى غرض حصل مع ان تحصيله لغرض فاسد مذموم عنده تعالى فتحصيله ممدوح عنده تعالى لكونه صفة كمال فى نفسه ومذموم عنده تعالى لامر خارج هو الغرض الفاسد ولعل هذا هو مراد العلامة من التفسير بقوله بمعنى استحقاق فاعله الى آخره وبالجملة فالمعنى الاول لايستلزم المعنى الثالث وكذا الثانى والرابع الذى ذكرناه لايستلزمانه لان تحصيل الاسباب المعصية حسن بهذين المعنيين وقبيح بالمعنى الثالث فليس مراد الاشاعرة ان هذه المعانى لاتجتمع فى فعل

(واحد)

عندنا مأخوذ من الشرع لاستواء الافعال فى انها فى انفسها لايقتضى المدح والذم والثواب والعقاب وانما صارت كذلك بسبب امر الشارع حتى لو عكس الامر لانعكس الحال عند المعتزلة عقلى قالوا للفعل فى نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة حسن اوقبح يقتضى مدح فاعله وثوابه اوذمه وعقابه لكن تلك الجهة قد تدرك بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وقد تدرك بالنظر كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار مثلا

---

واحد اذقد اجتمع الاخيران عندهم فى العدل والظلم وقد تجتمع الثلثة فى فعل واحد كتعلم العلوم وتركه فان التعلم مثلا باعتبار كونه صفة كمال فى نفسه حسن بالمعنى الاول وباعتبار كونه ملايما للغرض حسن بالمعنى الثانى وباعتبار كونه متعلق المدح بحيث يترتب عليه الثواب حسن بالمعنى الثالث اذا كان لغرض صحيح (قوله لاستواء الافعال فى انها الى آخره) يعنى ليس لها فى ذواتها جهة محسنة او مقبحة يدركها العقل بدون الشرع بخلاف المعتزلة فالفرق بين المذهبين ان الامر والنهى عند الاشاعرة من موجبات الحسن والقبح بمعنى ان الفعل امر به فحسن او نهى عنه فقبح وعند المعتزلة من مقضياته بمعنى انه حسن فامر اوقبح فنهى عنه فالامر والنهى عندهم كاشفان عن حسن وقبح سابقين حاصلين للفعل لذاته اولجهاته ووافقهم اكثر الماتريدية بخلاف الاشاعرة (قوله قالوا للفعل فى نفسه الى آخره) انما حمل قوله فى نفسه على معنى مع قطع النظر الى آخره ليشتمل جميع المذاهب الآتية (قوله كحسن الصدق النافع) اى غير الضار لاحد وقبح الكذب الضار لاحد ثم المراد بين النفع والضر اوالمأخوذ بوصف النفع والضر بان يقال هذا الصدق النافع حسن وهذا الصدق الضار قبيح فان هذين الحكمين بديهيان مستغنيان عن الدليل والنظر اذليس فيهما ماينافى الحسن والقبح بخلاف ما اذاقلنا هذا الصدق الضار حسن وهذا الكذب النافع قبيح اذ ربما يخالج فى الاوهام ان ضرر الصدق يزيل حسنه ونفع الكذب يزيل قبحه فيكون الاول قبيحا والثانى حسنا فيحتاج كل منهما الى نظر هو الدليل الدال على كون حسن الصدق وقبح الكذب ذاتيين لايزولان بعارض فهما فى المثالين باقيان على حسنه وقبحه فالقبيح فى الاول اضرار الغير لانفس الصدق والحسن فى الثانى نفع الغير لانفس الكذب هذا على مذهب غير الجبائى منهم وان اريد تمثيل مايدرك بالنظر على مذهبه يعكس فيقال كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار كما فى التلويح اذ لما لم يكن الحسن والقبح عنده ذاتيين بل مما يختلف باختلاف الاعتبارات والاضافات كما فى لطم اليتيم على مايجيء كان الكذب المشتمل على النفع حسنا والصدق المشتمل على الضر قبيحا وحيث وجد فى كل منهما مايعارضه فى الظاهر احتيج فى الحكم بهما الى نظر ودليل يدل على ان الحسن والقبح ليسا بذاتيين بل مما يختلف بالاعتبارات والاضافات وبهذا يندفع ماأورده ابن الكمال على مافى التلويح حيث

وقد لايدرك العقل بنفسه لابالضرورة ولا بالنظر لكن اذا ورد به الشرع علم ان فيه جهة محسنة او مقبحة كما فى حسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فادراك الحسن والقبح فى هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بالامر والنهى واما كشفه عنهما فى القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل ولا يتوقف عليه حكم العقل ثم ان جمهور الاوائل منهم ذهبوا الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لالصفة زائدة عليها وذهب بعض المتقدمين منهم الى استناد الحسن والقبح الى الصفات وذهب بعض متأخريهم الى اثبات صفة فى القبح مقتضية لقبحه دون الحسن اذلا حاجة الى صفة توجب الحسن بل يكفيه انتفاء الصفة الموجبة للقبح قال الجبائى ليس حسنها وقبحها بصفات زائدة حقيقية بل بوجوه واعتبارات واوصاف اضافية يختلف بحسب الاعتبار كما فى لطم اليتيم للتأديب او الظلم والدليل على ان الحسن والقبح ليسا عقليين

---

قال لايخفى فساده وللاشارة اليه قال الشارح مثلا فلا يرد عليه ان الجبائى من الذين قالوا ان للفعل فى نفسه الى آخره فلابد من التمثيل على مذهبه ايضا ولك ان تقول حسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع تمثيل على مذهبه ايضا لان المراد بالصدق الضار ماهو الضار فى الجملة وبالنظر الى بعض الناس سواء كان نافعا للبعض الآخر اولا فاذا كان نافعا فعند الجبائى يكون حسنا باعتبار النفع وقبيحا باعتبار الضرر وكذا الكلام فى قبح الكذب النافع (**قوله** وقد لايدرك العقل الى آخره) قيل هذا ينافى قولهم بعقلية الحسن والقبح فان معناه انهما يثبتان بالعقل فقط كما ان قول الاشعرى بشرعيتهما بمعنى انهما يثبتان بالشرع فقط وهذا وهم لان مدعى الاشاعرة ان كل ماهو حسن اوقبيح بالمعنى المتنازع ثابت بالشرع ولاشئ منه بثابت بالعقل ومدعى المعتزلة ليس بعضه ثابتا بالشرع بل بالعقل بقرينة قولهم هذا فالنزاع فى طرفى التناقض ثم ان مرادهم ادراك العقل على وجه يكون له ولاية الامر والنهى على العباد وتلك الولاية أنكرها الموافقون لهم فى ذلك الادراك من الماتريدية فاندفع ماقيل ثبوت البعض بالعقل والبعض الآخر بالشرع مذهب بعض اصحابنا لا المعتزلة (**قوله** فهو مؤيد لحكم العقل الى آخره) يعنى ان الحاكم فى القسمين الاولين هو العقل والشرع مؤيد لحكمه واما القسم الثالث فالحاكم فيه هو الشرع والعقل مؤيد له واهل السنة جعلوا الحاكم فى جميع هذه الاقسام هو الشرع لاغير (**قوله** وذهب بعض المتقدمين منهم الى آخره) اى من المعتزلة وهذا البعض هم الذين جاؤا بعد الاوائل وقالوا ليس حسن الفعل وقبحه لذاته كما ذهب اليه من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما ثم جاء متأخروهم فاختلفوا فمنهم ماذكره بقوله وذهب بعض متأخريهم الى آخره ومنهم الجبائى (**قوله** كما فى لطم اليتيم) ولعل المتقدمين يجعلون لطمه لغرض التأديب فعلا ولغرض الظلم فعلا آخر فافهم (**قوله** والدليل على ان الحسن والقبح الى آخره) لايخفى ان هذا الدليل على تقدير

(تمامه)

ان العبد غير مستقل بايجاد فعله بل بينا ان فعله مخلوق الله تعالى فلا يحكم العقل بالاستقلال على ترتب الثواب والعقاب على افعاله ( فالحسن ماحسنه الشرع والقبيح ماقبحه الشرع ) لان افعال العباد كلها اما مخلوقة لله تعالى ابتداء كما قال به الشيخ الاشعرى واما ان الله تعالى يوجد فيهم داعيا وبانضمامه يحصل الافعال وعلى الوجهين لايحكم العقل باستقلاله بحسن شئ منها وقبحه بالمعنى المذكور فمعنى قوله ماحسنه الشرع انه لم يرد به نهى شرعى تحريما او تنزيها كفعل الله تعالى وهو الواجب والمندوب والمباح وهذا التعريف يصدق على فعل البهائم وغير المكلف

---

تمامه انما ينفيها عن افعال العباد لاعن افعال الواجب تعالى ايضا والمعتزلة عمموها عن الكل والاشاعرة انكروها فى الكل ( قوله ان العبد غير مستقل الى آخره ) الصواب ان يقول ان العبد مجبور فى فعله كما فى المواقف والمقاصد لان ماذكره من عدم استقلال العبد وكون فعله مخلوق الله تعالى لاينافى مدخلية العبد فى فعله بحيث يمدح اويذم ويترتب عليه بتلك المدخلية استحقاق الثواب والعقاب كما ذهب اليه الماتريدية وايضا كلمة على فى قوله فلايحكم العقل بالاستقلال على ترتب الثواب والعقاب غلط والصواب الباء ويمكن دفع الاول بان عدم استقلال العبد كناية عن كونه مجبورا وعن الثانى بان على ههنا بمعنى الباء كما فى قوله تعالى حقيق ان لااقول كما فى المغنى وبعد يتجه عليه ان المناسب هو الاكتفاء بما يأتى من قوله لان افعال العباد كلها الى آخره واما اقتصاره على ترتب الثواب والعقاب واعراضه عن ترتب المدح والذم فلاجل ان المصنف عطف على الحسن والقبح كون الفعل سببا للثواب والعقاب عطف تفسير ( قوله ابتداء ) اى لابواسطة موجود آخر يتوقف وجود الفعل عليه كما ذهب اليه الحكماء وقوله واما ان الله تعالى يوجد فيه الخ اشارة الى مذهب امام الحرمين من اصحاب الاشعرى حيث ذهب الى ماذهب اليه الحكماء من انه تعالى يخلق فى العبد قدرة وارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور كما سبق ( قوله وعلى الوجهين الى آخره ) اذ لامدخل للعبد فى الفعل بحيث يستحق الثواب والعقاب ماعدا المحلية للفعل والداعى وهذا القدر لايوجب احدهما والالاستحق العبد للثواب لحسن صورته وللعقاب لقبح صورته اذ قد مدح الله تعالى حسن صورة يوسف عليه السلام ( قوله فمعنى قوله ماحسنه الشرع الى آخره ) فيه ان تفريع قول المصنف فالحسن ماحسنه الشرع على نفى حكم العقل فى الحسن والقبح بمعنى مدار الثواب والعقاب يأباه ويقتضى ان الحسن مادل الشرع على وجود الثواب فيه ولاثواب فى فعل الله تعالى ولافى المباح والجواب انه مبنى على ان معنى تعلق المدح والثواب فى تعريف الحسن عدم تعلق الذم والعقاب بقرينة تصريحهم بان افعاله تعالى والمباح حسنة بهذا المعنى وحينئذ يشكل مانقلناه عن شرح المواقف من اثبات الواسطة بين الحسن والقبح بالمعنى الثالث ان يكون ذلك الاثبات ناظرا الى الظاهر ونفى الواسطة ناظرا الى التحقيق ( قوله وهذا التعريف يصدق الى آخره ) الظاهر انه اعتراض على التعريف

---

( قوله فلايحكم العقل بالاستقلال على ترتب الثواب والعقاب على افعاله ) وذلك لان ماليس فعلا اختياريا لايحكم العقل بتعلق الثواب والعقاب به اتفاقا

وكذلك ماقاله المصنف فى المواقف القبيح مانهى عنه شرعا والحسن بخلافه وقال فى شرحه للمختصر المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن وفعل الله تعالى حسن ابدا بالاتفاق واما فعل البهائم فقد قيل انه لايوصف بحسن ولاقبح باتفاق الخصوم وفعل الصبى مختلف فيه (وليس للفعل صفة حقيقية اواعتبارية) باعتبارها حسن اوقبح كما قال به بعض

---

بانه غيرمانع عن الاغيار وهى فعل البهائم وغير المكلف من الانسان والجواب عنه انه ليس بتعريف بل محمول اعم من الموضوع فى الحكم المتفرع على ماسبق وان كان مافى المواقف تعريفا ولوسلم فالتعريف بالاعم جائز هنا لان الغرض بيان ان الحسن والقبح ليسا مماحسنه العقل اوقبحه ولوسلم فالمراد من جنس التعريف فعل ذى العلم الكامل فيخرج فعل البهائم لعدم العلم وفعل الصبيان والمجانين لعدم كمال علمهم ولايصح الجواب بتخصيصه بفعل المكلف ولايحمل قوله ماحسنه الشرع على ماامر به الشارع سواء كان الامر للايجاب او للندب او للاباحة على مااختاره صاحب التوضيح كما قيل لانهما يستلزمان خروج افعال الله تعالى عن تعريف الحسن وانما ساغ ذلك لصاحب التوضيح لانه اراد تعريف الحسن من افعال المكلفين كما هو المناسب لعلم الاصول وقصد الشارح هنا مايليق بعلم الكلام اذيجب اعتقاد كون جميع افعاله تعالى حسنة وبين المقامين فرق واضح وان خفى على القائل (**قوله** وكذاماقاله المصنف الى آخره) اى يصدق على فعل البهائم وغير المكلف ذلك التعريف ايضا وهو مع كونه ايرادا عليه ايضا لايخلو عن تأييد قوله فمعنى قوله ماحسنه الخ كما ان قوله وقال فى شرح المختصر الخ مع كونه تأييدا للايراد بفعل البهائم وجوابا عنه بفعل الصبى لايخلو عنه وان خص الجنس بفعل ذى العلم فى الجملة اندرج فعل الصبى فى الحسن خرج فعل البهائم من غير اشكال (قال المصنف وليس للفعل صفة الخ) عطف على قوله فالحسن ماحسنه الشرع عطف لازم على الملزوم لان كون الحسن والقبح شرعيين يستلزم انتفاء تلك الصفة وكونهما شرعيين متفرع على نفى حكم العقل فى حسن الاشياء وقبحها لان الحاكم اما الشرع او العقل واذا بطل الثانى بقوله ولاحاكم سواه تعين الاول ولايخفى ان كون العقل حاكما وكونه حاكما عليه تعالى وكون بعض الافعال واجبا عليه كلها مبنية على ان يوجد فى الافعال فى نفسها اى مع قطع النظر عن ورود الشرع جهة محسنة اومقبحة هى اما ذات الفعل عند اوائل المعتزلة اوصفة حقيقية فى الحسن والقبح عند من يليهم اوفى القبيح فقط عند بعض متأخريهم اوصفة اعتبارية فيهما عند البعض الآخر منهم كما عرفت فلوتعرض المصنف لنفى كون الحسن والقبح لذات الفعل ايضا وقدم هذا الكلام على الكل وفرع عليه جميع تلك الاحكام بان يقول وليس حسن الافعال وقبحها لذاتها ولا لصفاتها الحقيقية او الاعتبارية فلاحكم للعقل فى حسنها وقبحها ولاحاكم ولاواجب عليه تعالى كاللطف والاصلح والعوض الخ لكان اولى بثبوت تلك الاحكام بادلتها اللمية لان تلك الجهة هى المدار للحسن والقبح العقليين وجودا

(وعدما)

المعتزلة كما مر (ولو عكس لكان الامر بالعكس) اى كان ماهو حسن قبيحا وماهو قبيح حسنا (وهو) اى الله تعالى (غير متبعض ولامتجزء) لعله اراد باحدها الاشتمال على الاجزاء بالفعل وبالآخر الانقسام الفرضى اوالوهمى وهما من خواص الاجسام والجسمانيات وهو تعالى منزه عن ذلك (ولاحد له) يمكن ان يراد به نفى الاجزاء العقلية فان الحد مركب من الذاتيات ويمكن حمله على مايرادف النهاية وحينئذ يحمل التبعض والتجزى على الاجزاء الخارجية والعقلية (ولانهاية له)

وعدما فمن اثبتها اثبتهما ومن نفاها نفاها وللاشاعرة على نفيهما ادلة منها ماذكره الشارح من عدم مدخلية العبد فى افعاله ومنها ماقدمنا من انه لوكان قبح الكذب ذاتيا لم يتخلف القبح عنه فى جميع المواد واللازم باطل لتخلفه عنه فيما توقف عليه انقاذ نبى عن المهلكة وهو انما ينهض على غير الجبائى ومنها مافى شرح المقاصد من انه لو حسن الفعل اوقبح عقلا لزم تعذيب تارك الواجب ومرتكب الحرام سواء ورد الشرع املا واللازم فاسد لقوله تعالى وماكنا معذبين حتى نبعث رسولا ﴿ قوله قال المصنف ولوعكس لكان الامر الخ ﴾ عطف على قوله وليس للفعل الخ لانه مما يتفرع على كون الحسن والقبح شرعيين ايضا ويمكن استفادة كونهما لذات الفعل من هذا الكلام لان جواز العكس موقوف على انتفاء مطلق الجهة المحسنة والمقبحة قيل وكذا يجوز العكس عند الماتريدية وان قالوا بالحسن والقبح العقليين لان ذلك الحسن والقبح عندهم بجعل الله تعالى على ان افعال العباد وصفاتها مخلوقة له تعالى بخلاف المعتزلة اذليس له تعالى عندهم ان يعكس الامر بناء على انها مخلوقة للعباد عندهم وهو المستفاد من كلام صاحب التوضيح حيث قال وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره وعن ان يجب عليه شئ وهو خالق افعال العباد على مامر جاعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا انتهى اقول لوكان قبح التكليف بمالايطاق بجعل الله تعالى اياه قبيحا عندهم وكذا قبح الكذب عند بعض الاشاعرة ومنهم العلامة التفتازانى والشارح لماامكن لهم الحكم بامتناع صدورها عنه تعالى نعم يمكن العكس فى البعض عندهم ولومع بقاء الصفة المحسنة والمقبحة لان تحسين تلك الصفة اوتقبيحها بجعله تعالى واعتباره واماجواز العكس بزوال تلك الصفة المحسنة وحدوث المقبحة اوبالعكس بحسب اختلاف الاوقات والاشخاص فلانزاع فيه والا لماوقع النسخ ﴿ قوله لعله اراد باحدها الاشتمال الخ ﴾ دفع لاستغناء احدها عن الآخر لكن الاوفق بالانقسام الفرضى والوهمى هو الانقسام الخارجى سواء كان مشتملا على الاجزاء بالفعل اومتصلا واحدا قابلاله او بالانقسام بمعنى الاشتمال على الاجزاء بالفعل هو الانقسام بالقوة وان كان خارجيا فلاتقابل بين الانقسامين اللذين ذكرها اللهم الاان يكون اشارة الى التوجيه بوجهين ﴿ قوله وحينئذ يحمل الخ ﴾ دفع سؤال يتوجه على التوجيه الثانى بان يقال لو حمل على مايرادف النهاية لزم ان لاينفى الاجزاء العقلية عنه تعالى فالوجه هو

(قوله لعله اراد باحدها الاشتمال على الاجزاء بالفعل الخ) فلايكون بشئ منهما مغنياً عن الآخر

لان النهاية من خواص المقادير والمص لم يبالغ فى تهذيب العبارة وتحريرها كما لايخفى فان كثيرا مايذكر مما لاحاجة اليه للعلم به مما سبق (صفاته واحدة بالذات) اى كل واحدة من صفاته الحقيقية كالعلم والقدرة والارادة واحدة بالذات

---

التوجيه الاول وحاصل الدفع بان اللزوم ممنوع اذ على هذا التوجيه يحمل واحد من التبعض والتجزى على الاجزاء الخارجية سواء كان بالفعل او بالقوة والآخر على الاجزاء العقلية وانما اخره عن التوجيه الاول لانه يستلزم التكرار فى نفى النهاية ويمكن دفعه بان الحد مبهم لاشتراكه بين النهاية والحد المنطقى فيحتاج الى التفسير بقوله ولا نهاية له على ان يكون عطف تفسير (قوله لان النهاية من خواص المقادير الخ) لعله اراد المقادير المتوهمة فى الجسم والافلا مقدار عند المتكلمين وانما هو عند الحكماء القائلين باتصال الاجسام ومع ذلك فالاولى من خواص الاجسام (قوله والمصنف لم يبالغ الخ) اعتذار عما صدر من المص من التكرار بذكر مافهم مما سبق كرارا والاولى ان يقال والمص بالغ فى التنزيه فلذا كرر مافهم مرارا لان المقام مقام زيادة التوكيد لكثرة الاوهام فاللائق دفعها من كل وجه فان الترادف بين الحد والنهاية ليس بقطعى فربما يتوهم متوهم انه تعالى لايتصف بالحد المانع فى مفهومه ويتصف بالنهاية لعدم ذلك المانع فقصد المص انه تعالى لايتصف بشىء مما يطلق عليه هذه الالفاظ وكذا الكلام فى البواقى (قوله اى كل واحدة من صفاته الحقيقية الخ) لما احتمل ظاهر كلام المص ان مجموع صفاته تعالى واحدة بالماهية النوعية او الجنسية لا بالعرض المحمول كاتحاد الانسان والفرس فى الماشى او الغير المحمول كاتحاد النفس والسلطان فى التدبير اى فى تدبير البدن والملك ويقال له الاتحاد فى النسبة دفعه بان ليس المراد ذلك اذ ليس مما يتعلق بالاعتقاد مع ان الصفات متحدة فى النسبة اى فى تعلقها بالذات وصدورها عنه بالايجاب فلا يصح فى وحدتها بالعرض بل المراد ان كل واحدة من الصفات الحقيقية السبعة واحدة بالهوية والشخص بان يحمل قوله بالذات على معنى الهوية لا على معنى الماهية لان الذات يستعمل فى كل منهما وهو لاينافى ان يكون فى مقابلة التعلق فى قوله غير متناهية بحسب التعلق لان التعلق ليس من مشخصات الصفة المتعلقة بل هو فى مثل تعلق العلم لوازمها المتأخرة وفى مثل تعلق الارادة فيما لايزال ليس من لوازم تشخصها ايضا وتخصيصها بالصفات الحقيقية بقرينة تلك المقابلة لان السلبية متعلقة بالغير كالاضافية وهذا التوجيه مبنى على ان اضافة الصفات للجنس المتحقق فى ضمن الاستغراق ولذا اضمحل معنى الجمعية ولايلغو حمل الواحدة بالشخص على كل منها لان الوحدة المعتبرة فى جانب الموضوع اعم من الوحدة الشخصية ومن الوحدة النوعية بان يكون صفة القدرة مثلا واحدة بالنوع صادقة على افراد شخصية متناهية او غير متناهية لكن على هذا يتجه ان قوله

---

(قوله صفاته واحدة بالذات) كان الواجب على الشارح ان يحمله على انها غير متكثرة ولا متعددة تدخل تحت التغاير والتعدد على ماهو الظاهر من كلام المصنف ولاسيما وقد صرح فى المواقف بما يفيد ذلك وهو مذهب اهل الحق لا على ماحمله من المعنى المصنوع واستدل عليه بما لا يسمن ولا يغنى من جوع

(قوله فان كثيرا مايذكر مما لاحاجة اليه للعلم به مما سبق) يشير الى ان قوله وهو غير متبعض ولا متجزء مغن عن قوله ولا نهاية له كما ان قوله ولا حد له على الاحتمال الثانى مغن عنه

(قوله كل واحدة من صفاته الحقيقية) اشارة الى دفع مايتراآى من ظاهر العبارة من ان المراد اتحاد الصفات بعضها مع بعض وان الصفات الاضافية ايضا متحدة بالذات فيرد عليه ان كليهما خلاف الواقع ووجه الدفع ظاهر

استدل عليه بان القدرة مثلا لو تكثرت لكانت مستندة اما الى القادر او الى الموجب والاول محال لاستلزامه التسلسل ولان صفاته تعالى قديمة والقديم لا يستند الى القادر المختار وكذا الثانى لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء وليس صدور البعض اولى من بعض وقد عرفت ان التحقيق ان استناد القديم الى القادر جائز ولكن لا تخلص

غير متناهية بحسب التعلق لايصح باعتبار صفتى الحيوة والبقاء بخلاف ما اذا حمل على معنى القضية المهملة لا على الكلية الا ان يبنى الكلية على الاستثناء العقلى لظهور انهما لا تتعلقان بغيره تعالى ويشير اليه بقوله ثم من البين الى آخره فى آخر البحث اعتراضا او جوابا ( **قوله** استدل عليه الى آخره ) اورد عليه بانه منتقض بالصفة الواحدة بان يقال لو كان هناك قدرة واحدة مثلا فاما ان يستند الى الذات بالاختيار فيلزم التسلسل او بالايجاب فيلزم الرجحان من غير مرجح او التسلسل المحال لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء والواحد من جملتها كالكثير واجيب باختيار الثانى ومنع لزوم الرجحان مستندا بجواز ان يكون نوعها منحصرا فى فرد ويمتنع فرد آخر من افرادها وماقيل ان هذا الجواب هادم لاصل الاستدلال اذ مثله يتوجه على تقدير استناد القدرة الكثيرة الى الموجب بان يقال يجوز ان ينحصر نوع القدرة فى افراد معدودة متناهية بحيث يمتنع وجود فرد آخر غيرها من افراد ذلك النوع فذلك مدفوع بان معنى انحصار النوع فى فرد واحد ان يكون التشخص المعين لذلك الفرد مقتضى نوع ذلك الفرد او مقتضى قابله الذى هو ذات الواجب هنا فاذا تعدد افراد القدرة لم يكن شئ من تشخصات تلك الافراد مقتضى نوعها ولا مقتضى قابلها لان التشخصات متباينة الآثار والشئ الواحد لا يقتضى امورا متباينة ولذا قالوا ان تباين الآثار يدل على تباين المؤثرات الا ان هذا الدفع انما يستقيم على القول بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وهو غير صحيح عند المتكلمين وعليه مبنى قول الشارح ولا يخفى ان تساوى الى آخره وايضا يتجه على هذا الدليل انه يجوز ان يكون احدى القدرتين مستندة الى الذات بالايجاب والاخرى بالاختيار فلا يلزم التسلسل ولا التحكم فى نسبة الاعداد فالوجه فى الاستدلال ان يقال القدرة الواحدة القديمة كافية فى الايجاد فيكون الاخرى عبثا لا فائدة فيها فلا يكون صفة كمال وماليس بكمال يجب نفيه عنه تعالى مع ان تقليل القدماء بحسب الامكان واجب ويتجه عليه وعلى الاول انه يجوز ان تكون القدرة الواحدة مجموع امور عديدة لا كل منها فلا تثبت الوحدة الحقيقية فى كل من الصفات السبعة فتدبر ( **قوله** وليس صدور البعض ) اى بعض الاعداد اولى من بعض آخر فان صدر البعض دون بعض يلزم الرجحان من غير مرجح وان صدر الكل يلزم التسلسل المحال ( **قوله** وقد عرفت ان التحقيق الخ ) منع لقوله والقديم لا يستند الى القادر من الدليل الثانى لاستحالة الشق الاول

( قوله والاول محال لاستلزامه ) النسبة وذلك لان القدرة على القدرة يكون حينئذ مستندا الى القادر فتكون قبلها قدرة اخرى وكذا القدرة على القدرة الى غير النهاية ومنه ظهر ان القدرة اذا كانت واحدة لا يجوز حينئذ ان يكون مستندة الى القادر ايضا ( قوله لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء ) بخلاف ما اذا كان القدرة واحدة مستندة الى الموجب على ما هو مذهبهم فا نعلم بالضرورة ان نسبة الموجب الواحد الى القدرة الواحدة ليست كنسبة الى القدرة المتكثرة لا يقال فحينئذ يجوز ان يكون القدرة متكثرة مستندة الى قدرة واحدة صادرة عنه تعالى بالايجاب لانا نقول يكون حينئذ تلك القدرة الواحدة كافية فى كونه قادرا يصدر عنه الاشياء بالاختيار ولا يبقى حاجة الى القدرة المتكثرة كما لا يخفى ( قوله وقد عرفت ان التحقيق ان استناد القديم الى القادر جائز ) الظاهر انه اشارة الى ماسبق منه

رحمه الله من ان دوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافى الاختيار

عن التسلسل على هذا التقدير فى الصفات التى هى مبادى الاختيار ولايخفى ان تساوى جميع الاعداد ممنوع لجواز ان يكون بعضها اولى من بعض فى نفس الامر وان لم يظهر لنا وجه الاولوية (غير متناهية بحسب التعلق) لان مقدوراته ومعلوماته ومراداته غير متناهية اما المعلومات فظاهرة لانه تعالى يعلم الواجبات والممكنات والممتنعات باسرها وهى غير متناهية واما المقدورات والارادات فلان قدرته وارادته لاتقفان عند حد لايمكن الزيادة عليه فهما غير متناهيتين بمعنى انهما لاينتهيان الى حد لايمكن تجاوزه

قيل الظاهر انه اشارة الى ماسبق منه من قوله ودوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لاينافى الاختيار وقيل هو ماسبق منه فى بحث الحدوث حيث قال والحاصل ان المعلول انما يوجد بارادة الفاعل المختار على النحو الذى تعلق به ارادته سواء كان مقارنا بوجوده او متأخرا عنه ولايخفى ان ماذكره فى بحث الحدوث كلام فى مقام سند المنع فلايكون تحقيقا وماذكره فى مثال الابرة انما يكون تحقيقا لو ثبت هناك ان الاختيار الثابت فى ذلك المثال اختيار بالمعنى الاخص الذى اثبته المتكلمون له تعالى ولم يثبت ذلك بل قد ثبت قطعا انه اختيار بالمعنى الاعم الجامع للايجاب والاضطرار كما دل عليه كلام حجة الاسلام ولانزاع لواحد من المتكلمين فى ان القديم يستند الى الفاعل المختار بالمعنى الاعم فما جعله تحقيقا فهو تحقيق على مذهب الحكماء لاعلى مذهب المتكلمين نعم نازع فيه الآمدى بجواز ان يكون تعلق الارادة ازليا وسابقا على المراد بالذات لابالزمان لكنه غير معتد به عند الجمهور ولذا قال الامام الرازى فى بعض كتبه وتبعه المصنف فى المواقف ان الحكماء والمتكلمين متفقون على ان القديم لايستند الى الفاعل المختار اى بالمعنى الاخص للقطع بان القصد الى الايجاد يقتضى عدم المراد عند القصد بداهة والنزاع بين المتكلمين والحكماء فى حدوث العالم وقدمه راجع الى النزاع فى كونه تعالى مختارا وموجبا حتى لو ذهبوا الى الاختيار لما وسعهم القول بالقدم ولو ذهبنا الى الايجاب لماوسعنا القول بالحدوث ولامخلص الا بانه ذهب الى ماذهب اليه الآمدى من الجواز بمعنى الاحتمال العقلى لعدم قيام البرهان على خلافه عندهما ومراده هنا ان التحقيق جوازه بمعنى الاحتمال العقلى الكافى فى مقام السند هنا لاجوازه بمعنى امكانه فى نفس الامر والجواز بمعنى الاحتمال العقلى مستفاد مما اسلفه فافهم (**قوله** هى مبادى الاختيار) اى مايتوقف عليه الافعال الاختيارية من القدرة والارادة والعلم والحيوة بخلاف السمع والبصر والكلام فالدليل المذكور تام فى تلك المبادى وان جاز استناد القديم الى الفاعل المختار وغير تام فى هذه الثلثة وان لم يجز ذلك الاستناد اذ ينقطع التسلسل باستناد هذه الثلثة الى المبادى قديمة كانت او حادثة (**قوله** لاتقفان عند حد) فقد حمل عدم التناهى فى كلام المصنف على اعم من عدم التناهى بالفعل كما فى تعلقات العلم ومن عدم التناهى بالقوة كما فى تعلقات القدرة والارادة على وفق مراد المحققين من الاشاعرة والحق ان للعلم تعلقين *

(**قوله** فهما غير متناهيتين بمعنى انهما لاينتهيان الى حد لايمكن تجاوزه) فيكون عدم تناهى المقدورات بالقوة لابالفعل فان الموجود منها فى كل حد من الحدود الواصلة اليها القدرة بالفعل يكون متناهيا قطعاً

قلت لاحاجة فى تعلق القدرة الى ذلك فان جميع الممكنات مقدورة له بمعنى انه يصح منه فعل كل

احدها ازلى و تعلقاته الازلية غير متناهية بالفعل سواء كانت تلك التعلقات بانفس الحوادث كما هو عند القائلين بالوجود الذهنى او بأمثالها و اشباحها كما هو علم الممكن بالمعدومات قبل وجودها عند النافين للوجود واشباحها كما هو العلم الممكن بالمعدومات قبل وجودها عند النافين للوجود الذهنى * وثانيهما لايزالى عند حدوث المعلومات امالان تعلق السمع والبصر نحوان من العلم بانفس الحوادث عند حدثها كما ذهب الاشعرى واما لان تعلقهما يوجبان تعلق العلم مرة اخرى بانكشافه اتم من الازلى وعدم حصوله فى الازل لامتناعه فيه كما ذهب اليه غيره من الاشاعرة وهذه التعلقات الثانية غير متناهية بمعنى لايقف عند حد كالتعلقات الحادثة للقدرة والارادة فماوقع فى كتب القوم من ان تعلق العلم بمعنى لايقف عند حد فانما هو بالنسبة الى التعلق الثانى وهو لاينافى قولهم بأنه تعالى عالم بجميع الحوادث فى الازل ولا انكارهم الوجود الذهنى ولايوجب تعلق العلم بالمعدوم الصرف فاندفع ايراد الشارح عليهم وقدسبق تفصيله وما قيل الظاهر ان مراده من قوله لان معلوماته ومقدوراته الى آخره استدلال بتعدد المتعلقات وعدم تناهيها بمعنى لاتقف عند حد على تعدد التعلقات وعدم تناهيها كذلك لكن الدليل لايستلزم المدعى لجواز ان يكون المتعلقات غير متناهية والتعلقات واحدة لابدلنفيه من دليل فليس بشئ لانه لم يرتض التعلق الحادث للعلم كما مر منه مرارا فمراده ان العلم متعلق بجميع المعلومات فى الازل اما بتعلقات غير متناهية بالفعل كما هو مذاق المصنف وغيره من القائلين بالوجود الذهنى واما بتعلق واحد بحيث لوانقسم ذلك التعلق بالفعل لانقسم الى تعلقات ازلية غير متناهية بالفعل لابالقوة كما هو مذاق نفسه واما مازعمه هذا القائل من ان هذا الاستدلال مصادرة على المطلوب فبنى على زعم ان عدم التناهى فى المطلوب بمعنى لايقف عند حد وقد عرفت انه اعم منه ( قوله قلت لاحاجة الى آخره ) اعتراض على الاشاعرة قلت للقدرة عندهم ايضا تعلقان * احدها بالتصحيح اى كون القادر بسببها بحيث يصح منه الفعل والترك وهذا واضح فى ضمن اثبات القدرة وسابق على ترجيح الارادة * وثانيهما بالتأثير اى كون القادر بسببهاموثرا موجدا للمقدور بالفعل وهذا التعلق متأخر عن الترجيح المذكور فتعلقها بالتصحيح شامل لكلا جانبى الفعل والترك ولا شك انه ازلى غير متناه بالفعل وتعلقها بالتأثير مخصوص بالجانب الذى رجحه الارادة وهذا التعلق هوالذى حكموا عليه بأنه غير متناه بمعنى لايقف عند حد اذلايجوز ان يكون ازليا لاستلزامه قدم الحوادث اوتخلف المعلول عن علته التامة ووجود احد المتضايفين بدون الآخر اعنى الخالقية بدون المخلوقية بأزمنة مقدرة غير متناهية وهذا الذى ذكرناه صريح

الى التثبت لكون القدرة غير متناهية بمعنى لايقف حتى يكون عدم تناهى تعلقاتها بالقوة لابالفعل بل يمكن ان يقال ان جميع الممكنات مقدورة له تعالى بمعنى انه يصح منه تعالى فعل كل منها وتركه وذلك لان المصحح لمقدوريتها هو الامكان المشترك بينها والمقتضى لقدرته تعالى هو ذاته المتعالية عن الاتصاف بالعجز فيكون جميع الممكنات الغير المتناهية متعلق القدرة فيكون تعلقاتها غير متناهية بالفعل وان لم يكن اجتماع جميع الممكنات فى الوجود الخارجى مقدورا له تعالى بناء على استحالة وجود الامور الغير المتناهية مطلقا مترتبة كانت اوغير مترتبة متعاقبة كانت اوغير متعاقبة وعدم اقداره تعالى على الامور المستحيلة قيل ويجب على ماذكره الشارح ان يكون عدد التعلقات ضعف عدد المقدورات الغير المتناهية بمعنى لايقف لان القدرة على ماذكره تعلقت بطرفى الوجود والعدم فى كل ممكن فتحقق المقدورات وجودا اوعدما انما يكون بالارادة لابالقدرة فالمؤثر فى الحقيقة هو الارادة لان القدرة وتعلقها على طرفى الممكن على السواء فتأمل فيه انتهى اقول فساد هذا القول اظهر من ان يحتاج الى التأمل اما اولا فلان متعلق القدرة بمعنى صحة الفعل والترك انما هو ذات الممكن لا وجوده

(قوله اجسام لطيفة) هذا ما احدثه ابراهيم بن سيار البلخي النظام آخذا من قدماء الفلاسفة الا انه لما تقاصر نظره مال الى مذهب الطبيعيين منهم والحنفية على خلافه لانه لم يتكلم عليه الشارع فالواجب علينا ان نقف حيث وقف بنا و ننتهي الى الحد الذي بين لنا بالامساك عن امره والطي على



غيره ولكنهم يتشكلون باشكال مختلفة ويظهرون في صور وتماثيل لطيفة كما قال سبحانه فتمثل لها بشراً سوياً

منها و تركه فجميعها متعلق القدرة بهذا المعنى وان لم يكن اجتماعها في الوجود مقدورا بناء على استحالة وجود الامور الغير المتناهية مطلقا واما في تعلق الارادة فيمكن ان يقال الارادة الازلية قد تعلقت في الازل بوجود الممكنات كل منها في الوقت الذي يوجد فيه فجميعها متعلق الارادة دفعة واحدة وان كانت متعاقبة في الوجود بحسب ما اقتضاه تعلق الارادة فلا حاجة فيه ايضا الى ذلك ثم من البين ان لله تعالى صفات ذاتية لا تتعلق بالغير كالحيوة والبقاء عند الشيخ الاشعري فلا يتصور فيها الحكم بلا تناهي التعلقات (فما وجد من مقدوراته قليل من كثير) لان ما وجد منه متناه ومقدوراته غير متناهية بل لا نسبة بينهما من النسب المقدارية (وله الزيادة والنقصان في مخلوقاته) ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن (ولله تعالى ملائكة) وهي اجسام لطيفة قادرة على التشكلات المختلفة

ولا عدمه اذ لا معنى لكون العدم صحيح الفعل والترك وكذا حال الوجود والا لتسلسل على ما يظهر بادنى توجه واما ثانيا فلان الفاعل المؤثر في الافعال الاختيارية ليس الا الذات القادر لا قدرته ولا ارادته كما ان الفاعل المؤثر في الافعال الغير الاختيارية ليس الا ذات الموجب لا صفة من صفاته (قوله فيكون جميعها متعلق الارادة دفعة واحدة) فيكون تعلقات الارادة بها غير متناهية بالفعل فلا حاجة في كون تلك التعلقات غير متناهية الى المصير الى ان يراد بعدم التناهي عدم الوقوف عند حد حتى لا يكون عدم تناهي تعلقات الارادة بالفعل بل يكون بالقوة (قوله بل لا نسبة بينهما من النسب المقدارية) وهي احد المقدارين المتجانسين عند الآخر كالنصفية والثلثية والربعية وغيرها (قوله ما شاء الله كان) فليس لاحد ان ينقص من مخلوقاته شيئاً وما لم يشأ لم يكن فليس لاحد ان يزيد على مخلوقاته شيئاً

كلامهم في نفي صفة التكوين بانها ليست امرا زائدا على تأثير القدرة وقد انطقه الله تعالى بالحق في بحث الحدوث حيث قال القدرة انما تؤثر على وفق الارادة فلا يرد عليهم شيء (قوله وان لم يكن اجتماعها) اى في الوجود مقدورا فلا يرد انها مجتمعة في المقدورية والغرض من هذا دفع توهم انه لو كان كل واحد مقدورا لكان المجموع الغير المتناهي مقدورا واللازم باطل بالبراهين وحاصل الدفع ان الملازمة ممنوعة لان حكم الكل المجموعي هنا مخالف لحكم الكل الافرادي كما في قولهم يطيق هذا الحجر عشرة رجال دون كل واحد منهم (قوله واما في تعلق الارادة الى آخره) يعني فيمكن ان يكون تعلق الارادة حادثا كما قالوا وان يكون ازليا فلا حاجة الى التعلق الحادث ايضا ونحن نقول والكل محتمل لكن على التقديرين يجب ان يكون تعلق القدرة بالتأثير حادثا لما عرفت وفي قوله دفعه اشارة الى ما قدمناه من ان جميع تعلقات العلم ازلية لاستحالة تعلق الارادة في الازل بدون العلم بالمراد بل ايماء الى ان التعلق الازلي للارادة واحد بسيط كالعلم الاجمالي على مذاقه لان كون كل مراد معلوما بالفعل ولو في ضمن العلم الاجمالي كاف في تعلق الارادة بالكل في الازل فلا يرد عليه انه اذا كان تعلق الارادة بكل ممكن في وقته يلزم تميز جميع المرادات الغير المتناهية في الازل في العلم فيجري برهان التطبيق فيها بحسب الوجود العلمي (قوله من النسب المقدارية) كالنصف والثلث والعشر وغير ذلك من الكسور المنطقة والاصم الى غير النهاية ثم الاولى من النسب العددية او الكمية لانفصال المخلوقات بعضها عن بعض فالعارض لها الكم المنفصل لا المتصل الذي هو المقدار (قوله وهي اجسام لطيفة الى آخره) يستفاد منه تعريف

(الملك) (قوله وهي اجسام لطيفة قادرة على التشكلات المختلفة) لعله يشير الى رد ما ذهب اليه الحكماء من انها عقول مجردة الى تعريفها والاصدق على الجن فانه جسم لطيف قابل للتشكلات المختلفة على ما هو المشهور

(لايذكر ولايؤنث) كما ورد فى الكتاب والسنة والملائكة جمع ملأك على الاصل لان الهمزة كانت متروكة لكثرة الاستعمال فلماجموه ردوها والتاء لتأنيث الجمع وهو مقلوب مألك من الالوكة وهى الرسالة سموابه لانهم رسائل بين الله وبين الناس (ذواجنحة مثنى وثلث ورباع) وكان المراد تعدد الاجنحة لاالحصر فى هذه الاعداد لماروى عنه صلى الله عليه وسلم رأى جبرائيل ليلة المعراج وله ستمائة

---

الملك عند المتكلمين ولايصدق على الجن والشياطين وان كانوا اجساما لطيفة عندهم كالملك اذلا توالد ولاتناسل فى الملك فليس فيهم تذكير وتأنيث حقيقيين بخلاف الجن والشياطين فيخرجان بقوله لاتذكر ولاتؤنث وقوله كما ورد فى الكتاب الى آخره دليل دعوى المصنف لادليل نفى الذكورة والانوثة عنهم (قوله جمع ملأك) على وزن منصر لاجمع ملك لان جمعه املاك لاملائك على القياس وقولهم جمع ملك لاينافيه لان الملك فى الاصل ملأك بالهمزة بعد اللام الساكنة وتركوا همزته لكثرة الاستعمال كالخير والشر وقوله فلما جموه الى آخره دليل لكون اصله بالهمزة لان الجمع ممايرد الكلمات المغيرة الى اصولها (قوله والتاء لتأنيث الجمع) كذا فى البيضاوى والظاهر ان معناه ان الجمع مؤنث بتأويل الجماعة فالحق التاء لتكون التاء علامة عليه وقيل معناه تأكيد تأنيث الجمع فان للجمع تأنيثا بتأويل الجماعة وهذه التاء تؤكده واورد عليه ان التأنيث ليس مطلوبا حتى يتأكد انتهى اقول مراد القائل ان اللام فى قوله لتأنيث الجمع ليس حصوليا بل تحصيلى داخل على الغرض والمعنى ان الحاق التاء ليحصل تأنيث الجمع مرة اخرى لان الجمع بدون التاء يدل عليه كما قال الشاعر * لاابالى بجمعهم * كل جمع مؤنث * فاذا دل عليه بالتاء مرة اخرى كان كجمع الجمع فى الدلالة على زيادة الكثرة كقول من قال انها للمبالغة فى الكثرة (قوله وهو مقلوب مألك) مصدر ميمى بمعناه او بمعنى المفعول اواسم مكان من الالوكة بمعنى الرسالة هذا هو المشهور وانكر القلب هنا صاحب القاموس حيث قال الملأك والملاكة الرسالة والكنى الى فلان ابلغه عنى واصله الكنى حذفت الهمزة والقيت حركتها على ماقبلها والملأك الملك لانه يبلغ عن الله تعالى وزنه مفعل والعين محذوفة للتخفيف انتهى وعلى التقديرين فتسمية الملك باعتبار بعض افراده اذليس كلهم رسلا بينه تعالى وبين الخلائق (قوله لاالحصر فى هذه الاعداد) كما كان المراد الحصر فيها فى قوله تعالى ﴿ فانكحوا ماطاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع ﴾ لان الحديث ينافيه وماقيل لماجاز ان يتشكل الملك باشكال مختلفة فيجوز ان يكون مارأه عليه السلام من اجنحة جبريل عليه السلام الصورة التشكلية لاصورته الاصلية وهولاينافى ان يكون له فى صورته الاصلية جناحان اوثلثة واربعة فقد اجيب عنه بمانقله البغوى فى تفسيره عن عبدالله بن مسعود من انه

---

(قوله ذواجنحة مثنى وثلث ورباع) مقتبس من قوله تعالى جاعل الملائكة رسلا اولى اجنحة مثنى وثلث ورباع

جناح (منهم جبرائيل) وهو ملك مقرب يتعلق به القاء العلوم وتبليغ الوحى (وميكائيل) يتعلق به تعيين الارزاق (واسرافيل) يتعلق به نفخ الصور للموت والبعث (وعزرائيل) يتعلق به قبض الارواح خصهم بالذكر لزيادة فضلهم وشهرتهم (لكل واحد منهم) اى من الملائكة (مقام معلوم) فى المعرفة والقرب والائتمار بامر من اوامر الله تعالى قيل انهم لا يترقون ولا ينزلون عن مقاماتهم وهذا هو مذهب الحكماء وبعض المتكلمين وقيل ان الآية وهى قوله تعالى وما منا الا له مقام معلوم لا يدل على نفى

---

اصل صورة جبرائيل عليه السلام (قوله يتعلق به القاء العلوم الى آخره) لم يقل مأمور بالقاء العلوم والتبليغ لئلا يتوهم انه موجد لذلك الالقاء والتبليغ كما زعمه المعتزلة واما عدم اقتصاره على التبليغ فلعله قصد بالقاء العلوم الالهام وبالتبليغ ماثبت بلسان جبريل عليه السلام اوباشارته ليكون اشارة الى اقسام الوحى الظاهر اوقصد بالاول مايعم الالهام والاشارة وبالثانى مابلسانه لذلك وبالاول مايعم الكل وبالثانى مابا للسان ليكون من عطف الخاص على العام لزيادة الاهتمام لان القرآن من هذا القسم ولا يخلو عن الايماء الى انه متعلق بعلوم الناس على نحو ماذكره الحكماء من ان جميع الصور العلمية فائضة من جانب العقل العاشر الذى هو جبريل بلسان الشرع فليتأمل (قوله فى المعرفة والقرب) اى المعنوى كتقرب البعض الى السلطان وان لم يكن قريبا بحسب المسافة وهو ان يكون له اعتبار ومرتبة عالية عند السلطان فالمقام المعلوم بالنسبة الى المعرفة حد معين من مراتب المعرفة وبالنسبة الى القرب هى المرتبة المعينة التى اعتبرها الله تعالى له وبالنسبة الى الائتمار بامر هى المرتبة المعينة التى لها اختصاص بامر مخصوص كالامر بالقاء العلوم والتبليغ او بسوق الارزاق او بنفخ الصور بحيث لا يجوز للمأمور بذلك ان يتعرض بما امر به الآخر (قوله وهذا هو مذهب الحكماء وبعض المتكلمين الى آخره) اقول فيه نظر لانه انما يصح على مذهب الحكماء لو خصوا الملائكة بالعقول العشرة التى جميع كمالاتها بالفعل عندهم وليس كذلك قال فى شرح المقاصد الملائكة عند الفلاسفة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية ويخص باسم الكروبيين مالا يكون له علاقة مع الاجسام ولو بالتأثير انتهى وقد صرحوا بان غرض النفوس الفلكية من التحريكات الدورية تحصيل الكمالات والتشبه بالعقول المجردة فى ان يكون جميع كمالاتهم بالفعل عندهم ففى كل دورة يزداد كمالاتهم والاكمل اقرب كما لا يخفى (قوله وقيل ان الآية الى آخره) اى الآية المعهودة التى استدل بها القائل على عدم الترقى والتنزل لا تدل على عدم الترقى وان دلت على عدم التنزل بواسطة (قوله تعالى لا يعصون الله) الآية الا يرى ان لكل من خدمة السلطان مقاما معلوما عنده وهو لا ينافى ان يترقى بعد ذلك الى مقام ومرتبة فوق الاول بسبب اطاعته وتحصيل رضائه او يتنزل الى مادونه بسبب عصيانه فيجوز الترقى اى يحتمل عند العقل لعدم

الترقى بل يجوز الترقى وانت تعلم انه ينافى ظاهر ماقاله جبرائيل عليه السلام ليلة المعراج لو دنوت انملة لاحترقت ( لا يعصون الله ما امرهم ) فى الماضى ( ويفعلون مايؤمرون ) فى المستقبل وماصدر عنهم فى قصة خلق آدم عليه السلام من قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها الآية لم يكن على سبيل الاعتراض بل على سبيل عرض

---

الدليل على نفيه وبالجملة فالدليل ممنوع ( قوله وانت تعلم الى آخره ) جواب عن المنع المذكور بتغيير الدليل بان يقال لو جاز الترقى لهم لجاز لجبريل عليه والسلام وهو من اشرفهم واللازم باطل والا لما قال ليلة المعراج لو دنوت انملة لاحترقت لكنه قال كذا وهو ثابت بالحديث واما الملازمة فلان المقام الذى امر النبى عليه السلام بالوصول اليه مقام الانوار الالهية و التجليات القدسية التى بها يزداد المعارف ولا يصل الى ذلك المقام الامن له كمال تقرب اليه تعالى فلو امكن الترقى له فى المعرفة والقرب لما قال ذلك حيثما تخلف عنه عليه السلام واستدعى منه المعية فى الجوار والعبور الى الموضع المأمور بل اوتى له ذلك بحرمة النبى عليه السلام وبهذا سقط الاوهام لكنه يتجه عليه انه يجوز ان يكون قول جبريل عليه السلام للنهى عن الجواز معه من ذلك الموضع والانملة رأس الاصبع مفرد لاجمع وتجمع على انامل ( قوله فى الماضى ) لايخفى انه متعلق بأمر وهو مستغنى عنه اذلاشك لاحدان امر فعل ماض يدل على ثبوت الامر فى الماضى وكذا الكلام فى قوله فى المستقبل ولعله قصد التوجيه بان الاستقبال فى قوله تعالى لا يعصون الله ليس بالنسبة الى زمان نزول الآية بل بالنسبة الى زمان الخطاب لهم بالامر الماضى للقطع بأن من جملة ما امروا به فى الماضى مافعلوه فيه فالمعنى كانوا لا يعصون فيما امرهم فى الماضى اوبان صيغة المضارع مستعملة فى الماضى والعدول من الماضى بأن يقال ماعصوا فيما امروا الى المضارع للدلالة على استمرار النفى والمعنى ماعصوا واستمروا فى عدم العصيان وعلى التقديرين لا يرد عليه ان مدلول الآية عدم عصيانهم بعد نزول الآية فيما امروا فى الماضى وهو لا ينافى عصيانهم فيه قبل نزول الآية كهاروت وماروت ( قوله وماصدر عنهم فى قصة خلق الى آخره ) اختلف المسلمون فى عصمة الملائكة وعدم عصمتهم استمر الخلاف بين الفريقين فى عصمتهم وفى فضلهم على الانبياء عليهم السلام ولكل منهما تمسكات ولا قاطع فى شئ من الجانبين كما فى شرح المقاصد وتمسك المثبتون للعصمة بعمومات من جملتها ماشار اليه المص بالاقتباس وتمسك النافون بأدلة عديدة اشار الشارح الى الجواب عنها * منها ماقى قصة خلق آدم من وجوه العصيان الهمزة الانكارى والغيبة والعجب والرجم بالظن * والجواب انه على سبيل عرض الشبهة لرفعها عنهم فالاستفهام للتعجب والاستفسار عن حكمة استخلاف من يتصف بما يليق به مع وجود الاليق وانما علموا ذلك بأعلام الله تعالى او بمشاهدة من اللوح اومقايسة بين الجن والانس

---

يسبحون الليل والنهار لايفترون يدل على ذلك اذ علم منه انهم لا يعصون الله والا يحصل لهم الغفلة والفتور فى التسبيح (قوله وماصدر عنهم فى قصة خلق آدم من قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدماء الآية ) اشارة الى رد استدلال النافين لعصمتهم فانهم استدلوا بقوله تعالى اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك على نفى عصمتهم فان فيه وجوها من المعصية الاول غيبتهم لمن يجعله الله تعالى خليفة بذكر مثالبه والثانية عجبهم وتزكية نفوسهم بذكر مناقبها والثالث نسبتهم الافساد والسفك اليه رجما بالغيب اذ لا يليق بحكمة الله تعالى مع ارادته تعالى اعزاز بنى آدم ان يطلع اعدائهم على عيوبهم واتباع الظن فى مثله غير جائز لقوله تعالى ولا تقف ماليس لك به علم والرابع انكارهم على الله تعالى فيما يفعله وهو من اعظم المعاصى ووجه رد كما هو ظاهر

الشبهة لدفعها ونسبة الافساد والسفك اليهم ليس غيبة كما توهم بل لمثل ذلك على ان الغيبة لا يتصور فى حق من لم يوجد بعد وقولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ليس من قبيل تزكية النفس والعجب بل لتتميم تقرير الشبهة واما ابليس فالاكثرون على انه لم يكن من الملائكة كما هو ظاهر قوله تعالى كان من الجن وما اشتهر من قصة هاروت وماروت ليس مقبولا عند كثير من المحققين بل ذكر ابو العباس احمد بن

لمشاركتهما فى الشهوة والغضب المفضيين الى الفساد لا يقال قوله تعالى انبؤنى باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين اى فى انى استخلاف من يتصف بما ذكرتم ينافى كون ذلك معلوما بهم بأحد الطرق الثلثة لانا نقول المعنى ان كنتم صادقين فى انى استخلف من يتصف بذلك من غير حكم ومصالح وصفات ملايمة للاستخلاف اذ التعجب انما يكون عند ذلك ولذلك قال فى الرد عليهم انى اعلم مالا تعلمون اشارة الى تلك المصالح والحكم كذا فى شرح المقاصد وما قيل ان الاستفسار لا يطابقه قوله تعالى انى اعلم مالا تعلمون مدفوع بأن ذلك القول تنبيه على ان ذلك الاستفسار كان لعدم علمهم بالحكم اقول ان كانوا حاكمين بأن هذا الاستخلاف من غير حكمة كان اعتراضا اولا فلا يصح نسبة الصدق اليهم الا ان يقال اشار ذلك العلامة فى شرح التلخيص الى ان خبر الشاك المتردد اما صادق او كاذب كخبر الساهى وغيره فلا واسطة بينهما ( **قوله** بل لمثل ذلك الى آخره ) اى لاصل الشبهة اذ لا شبهة بدون عدم الاستحقاق للاستخلاف والاولى ان يقول ليس بغيبة ولا رجما بالظن اى قولا بدون العلم وهو منهى بقوله تعالى (ولا تقف ماليس لك به علم) الآية اذ قد اشار اليه المصنف فى المواقف ( **قوله** على ان الغيبة الى آخره ) عدل عما ذكره المصنف فى المواقف من ان الغيبة اظهار مثالب المغتاب وذلك انما يتصور لمن لا يعلمه انتهى لان الغيبة المأثورة ذكرك اخاك بما يكرهه سواء كان المخاطب عالما اولا فالوجه ماذكره الفقهاء من ان ذكر مثالب الميت ليس بغيبة وآدم لم يوجد زمان نسبتهم فيكون ذكر مثالب المعدوم كالميت اقول وايضا الغيبة ذكر مثالب شخص معين لا ذكر مثالب قوم كما ذكروه ( **قوله** بل لتتميم تقرير الشبهة ) اذ اصل الشبهة حاصلة بمجرد عدم الاستحقاق سواء وجد اللائق بالاستخلاف اولا الا انها مع وجود الاليق اتم ( **قوله** واما ابليس الى آخره ) جواب عن دليل آخر لهم بانه لا شبهة فى عصيان ابليس وهو من الملائكة بقرينة الاستثناء فى قوله تعالى (فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس) وحاصل الدفع انه لم يكن من الملائكة عند اكثر اهل السنة بدليل قوله تعالى ( كان من الجن ففسق) فالاستثناء منقطع او متصل بطريق التغليب لانه كان مخلوطا بهم وعابدا كالملك ثم صار عاصيا واحتمال ان يكون نوعا من الملائكة مسمى بالجن من غير دليل فلا يعبأ به ( **قوله** وما اشتهر من قصة هاروت وماروت الى آخره ) جواب عن دليل آخر لهم بانهما كانا ملكين

بترك السجود حتى صار مطرودا ملعونا وهو من الملائكة بدليل استثنائه منهم فى قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس وبدليل ان قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا اقد تناوله والا لما استحق الذم ولما قيل مامنعك ان لا تسجد اذ امرتك ووجه الجواب عنه ايضا ظاهر (قوله وما اشتهر من قصة هاروت وماروت الخ) اشارة الى رد استدلال آخر لهم وهو ان هاروت وماروت كانا ملكين ببابل يعذبان لارتكابهما السحر ووجه الرد على مافى بعض الكتب هو منع ارتكابهما السحر والعمل به واعتقاد التأثير بل انزل الله عليهما السحر ابتلاء للناس فمن تعلمه وعمل به واعتقد تأثيره فهو كافر ومن تجنبه او تعلمه ليتوقاه ولا يغتر به فهو مؤمن وهاكانا يعظان الناس ويقولان انما نحن فتنة وابتلاء فلا تكفروا اى لا تعتقدوا ولا تعملوا بالسحر فان ذلك كفر وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة كما فى معاتبة الانبياء على السهو والذلة من غير ارتكاب منهما الكبيرة فضلا عن الكفر واعتقاد سحر او عمل به (بنص)

تمةان السبب في انزالهما ان السحر قدفشا في ذلك الزمان واشتغل الناس به واستنبطوا
امورا غريبة منها وكثر دعوى النبوة فبعث الله تعالى هذين الملكين ليعلما الناس
ابواب السحر حتى يتمكنوا من معارضة السحرة الكفرة وقيل انهما رجلان سميا
بملكين لصلاحهما و يؤيده قراءة الملكين بالكسر وما يقال من انهما كانا ملكين من
اعظم الملائكة علما وزهدا وديانة فانزل الله تعالى لابتلائهما بما ابتلى به بنو آدم فركب
فيهما الشهوة و نهاهما عن الشرك والقتل والزنا وشرب الخمر والزهرة كانت فاجرة
في الارض فواقعاها بعدان شربا الخمر وقتلا النفس وسجدا للصنم وعلمها الاسم
الاعظم الذي كانا يعرجان به الى السماء فتكلمت الزهرة بذلك الاسم فصعدت الى السماء
فسخها وصيرها هذا الكوكب ولم يقدر الملكان على الصعود غير مقبول ولا معقول
لان الفاجرة كيف قدرت على الصعود الى السماء ومسخها الله تعالى وجعلها كوكبا
مضيئا ولم يقدر الملكان على الصعود مع انهما كانا يعلمان الاسم الاعظم الذي به صعدت

---

بنص القرآن وقد ارتكبا السحر الحرام واعتقدا تأثيره فكانا عاصيين معذبين
وحاصل الجواب ان القول بالارتكاب والاعتقاد غير صحيح عند كثير من المحققين
وقوله بل ذكر ابو العباس الى آخره ظاهره ان انزالهما لمجرد التمكن من معارضة
السحرة الكفرة ويأباه قوله تعالى وما يعلمان من احد حتى يقولا انما نحن فتنة فلا
تكفر ولذا قال بعضهم وتبعه شارح المقاصد والجواب منع ارتكابهما العمل بالسحر
واعتقاد تأثيره بل انزل الله عليهما السحر ابتلاء للناس فمن تعلمه وعمل به فكافر
ومن تجنبه او تعلمه ليتوقاه ولا يغتر به فمؤمن وهما كانا يعظان الناس ويقولان
انما نحن فتنة وابتلاء فلا تكفروا اى لا تعتقدوا اولا تعملوا فان ذلك كفر
وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الانبياء على السهو والزلة من غير
ارتكاب منهما لكبيرة فضلا عن كفر واعتقاد سحر او عمل به والاولى ماذكره
البيضاوي من انهما انزلا لتعليم السحر ابتلاء من الله للناس وتمييزا بينه وبين
المعجزة لكنه كما ذكره ابو العباس ظاهر في انكار تعذيبهما ايضا فما في شرح المقاصد
من الجواب بكون التعذيب على وجه المعاتبة مبني على تقدير التسليم كما لا يخفى
( **قوله** وقيل انهما رجلان الى آخره ) جواب آخر ولما كان اطلاق الملك على
الرجل مجازا بطريق الاستعارة احتاج المؤيد ليكون احتمالا ناشئا عن دليل فلذا ايده
بقراءة الملكين بكسر العين ( **قوله** وما يقال من انهما الى آخره ) تغيير دليل ارتكاب
السحر واعتقاد التأثير الى دليل آخر بارتكاب الشرك والقتل والزنا وشرب الخمر
وحاصل الجواب ان القصة الاولى غير مقبولة عند المحققين وان قبله بعضهم واما
هذه القصة فهي غير مقبولة عند احد من الثقات لانها باطلة عقلا و نقلا * قال البيضاوي
هذا محكي عن اليهود ولعله من رموز الاوائل وحله لا يخفى على ذوي البصائر انتهى
ولعل الرمز الى ان العالمين الزاهدين يشقيان باتباع الشهوات والجاهل العاصي

(قوله والقرآن كلام الله تعالى الخ) اعلم ان القرآن يقع على ثلاثة معان بالحقيقة والمجاز او اشتراك اللفظ والخلاف في مواضع الاول في اثبات الكلام صفة لله تعالى ويسميها الاشاعرة بالكلام النفسي وهو بهذا المعنى صفة قائمة بذاته تعالى لاهو ولاغيره على طبق سائر الصفات عند الحنفية والاشاعرة والمخالف فيه المعتزلة والكرامية وقد ورد اطلاق اسم الكلام على الامر المعنوي في اللغة كما في قول عمر رضي الله عنه في يوم السقيفة اني زورت في نفسي مقالة وفي قول الاخطل

ان الكلام لفي الفؤاد وانما * جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وهو ضروري الثبوت في الشاهد وقد ورد الشرع باثباته لله الواحد فتصدق به ولانشتغل بتأويله وصرفه قالوا هو لايكون مع قصد الخطاب بخلاف العلم والارادة والعبد ربما يزور في نفسه مالا يريده ويتكلم بما لايعلمه والثاني في الآيات المتلوة والكلمات المنظومة وهو كتاب الله تعالى وفي الاوراق المكتوبة فيها النقوش المرسومة ويختص هو باسم المصحف في لسان الشرع والخلاف فيه بين احمد بن حنبل ومن وافقه والمأمون امير المؤمنين ومن تابعه في جواز اطلاق اسم المخلوق عليه وعدمه مع الاتفاق على انه محدث مجعول كما قال الله تعالى انا جعلناه قرآنا عربيا وقال ومايأتيهم من ذكر من الرحمن محدث الاكانوا عنه معرضين  وانه لايطلق انه غير مخلوق فقال المأمون انه محدث مجعول كما نطق به الكتاب وكل محدث مخلوق وقال علماء هذا العصر كاحمد بن حنبل وبشر بن الوليد ومحمد بن نوح العجلي ان البحث عنه واطلاق انه مخلوق اوغير مخلوق بدعة لم يصدر عن النبي عليه السلام وخلفائه والسلف الصالحين من بعده ولايذهب عليك ان المأمون لم يوافق المعتزلة في نفي القرآن القديم ولايخالف اهل الحق في كونه صفة لله العظيم وانما اخطأ من حيث انه اضاق القول في ان الذكر المحدث مخلوق (نعلم) وخاض في البحث عنه وكان الواجب عليه السكوت كما سكت السلف وحكى انه كتب احمد بن ابي داود القاضي الى بعضهم انه لو تابعت امير المؤمنين في مقالته استوجبت المكافاة الحسنة والسلام فكتب في الجواب عصمنا الله واياك من الفتنة الكلام في القرآن بدعة يشترك فيها السائل لتعاطيه ماليس اليه والمجيب لتكلفه وماليس عليه ولانعلم خالقا الاالله وماسواه مخلوق والقرآن كلام الله لانعلم غير ذلك والسلام وروى انه لما ورد كتاب المأمون الى اسحق بن ابراهيم الخزاعي في امتحان العلماء احضرهم فقال بشر بن الوليد الكندي ماتقول في القرآن قال كلام الله قال لم اسألك عن هذا المخلوق هو قال ما احسن غير هذا ثم قال لاحمد ابن حنبل ماتقول فيه قال كلام الله قال المخلوق هو قال هو كلام الله لاازيد على ذلك ثم قال لابن البكاء الاكبر ماتقول فيه قال كلام الله وانه مجعول وانه محدث لورود النص بذلك فقال اسحاق والمجعول مخلوق قال نعم قال فالقرآن مخلوق قال لا اقول انه مخلوق فوجه اسحاق لجواباتهم وشدد عليهم المأمون وهددهم وثبتوا على كلمة الحق واصروا على الامتناع عن الاجابة بالخلق وكان حدوث الفتنة في آخر خلافة المأمون سنة ثمان وعشرين ومأتين

---

الفاجرة بل هما علماها فسياق هذه القضية تشهد بكذبها وليس في كتاب الله تعالى ولاسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم مايدل على صدقها ( والقرآن ) وكذا سائر الكتب الالهية ( كلام الله

---

يسعد بالعمل بما تعلم منهما فبسبب العمل كان الجاهل الواحد افضل من عالمين بلاعمل وان كانا معلميه فلو سلم ان هذه القصة صحيحة فمحمولة على الرمز المذكور او نحوه فلايرد ان الامام السيوطي قال لهذه القصة طرق كثيرة جمعتها في التفسير فبلغت نيفا وعشرين طريقا وقال الحافظ ابن حجر في كتابه القول بالمسدد في الذب عن مسند احمد ان الواقف على طرقه يكاد يقطع بوقوع هذه القصة لكثرة الواردة فيها وقوة خارج اكثرها فافهم ( **قوله** بل هما علماها الى آخره ) اورده عليه بجواز نسيانهما دونها وبجواز اشتراط التأثير في الصعود بشرط فقدنهما دونها وذلك متوجه ان كان مراد الشارح ابطال القصة كما هو الظاهر لان ماذكره استبعادات عقلية لاتفيد شيئا لاان كان منعا لدليلهم بسند على سبيل القطع ( **قوله** وكذا سائر الكتب الالهية ) قيل بل الاحاديث القدسية وانت

واستوعبت مدة خلافة المعتصم وخمدت فى آخر خلافة الواثق سنة اثنتين وثلاثين ومأتين واخرج الخطيب البغدادى والحافظ الذهبى باسنادهما الى المهتدى بالله ان الواثق اقدم شيخاً للامتحان فقال له ناظر ابن ابى رواد فقال يا احمد اخبرنى عن مقالتك هذه هى مقالة واجبة وداخلة فى عقد الدين فلا يكون الدين كاملا حتى يقال فيه ماقلت قال نعم قال اخبرنى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حين بعثه الله هل ستر شيئا مما امر به قال لا قال فدعا الى مقالتك هذه فسكت فقال الشيخ يا امير المؤمنين واحدة قال نعم ثم قال اخبرنى عن الله تعالى حين قال اليوم اكملت لكم دينكم كان هو الصادق فى اكمال دينه ام انت الصادق فى نقصانه حتى يقال مقالتك فسكت فقال ثنتان قال الواثق نعم ثم قال اخبرنى عن مقالتك هذه اعلمها رسول الله صلى الله عليه وسلم ام جهلها قال علمها قال فدعا الناس اليها فسكت فقال يا امير المؤمنين ثلاث قال نعم ثم قال افلا وسعك ما وسع النبى صلى الله عليه وسلم والخلفاء بعده فضحك الواثق وقام قابضا على كمه ودخل الخلوة وهو يقول ويكرر هلا وسعك ما وسعهم ثم سأل الشيخ ان يجعله فى حل ورده بجميل وكان ذلك من اعظم اسباب خمود الفتنة وصدر مثل هذه المناظرة عن احمد بن حنبل رحمه الله ايضا غير مرة هذا واذ قد تحقق ذلك فاعلم ان هذا الخلاف لم يكن ۲۲۹ فى القرآن الذى هو كلام الله تعالى بمعنى الصفة القائمة بذاته

غير مخلوق ) لما روى عن النبى عليه السلام القرآن كلام الله غير مخلوق والانبياء اجمعوا على انه تعالى متكلم

تعلم انه انما يتم على القول بان كلامه تعالى هو المعانى المرتبة ( قوله لما روى عن النبى الى آخره ) يعنى ان ماذكره المصنف اقتباس من هذا الحديث للاشارة الى الاستدلال به على ذلك كما مر منه امثاله لكنه لايدل على كون الكلام صفة قائمة بذاته تعالى ولذا احتاج الى الاستدلال بعد ذلك باجماع الانبياء عليهم السلام فان التكلم العرف واللغة هو الاتصاف بالكلام كالتعلم بمعنى الاتصاف بالعلم لا لمجرد احداث الكلام ايجادا او كسبا والا لكان موجد السواد اسود واللازم باطل فان قلت ليس المتكلم بالكلام اللفظى من اتصف به وان كان المتكلم انسانا لان الكلام اللفظى قائم بالهواء المجاور له لا بالمتكلم بل المتكلم حقيقة من احدثه فى جسم آخر قلت لما دل العرف واللغة على ان التكلم هو الاتصاف بالكلام كان المتكلم حقيقة من

تعالى التى هى قديمة ليست عينها ولا غيرها لا فى اثباتها ونفيها ولا فى كونها مخلوقة له تعالى بل انما كان فى القرآن بمعنى كتاب الله والمصحف فى اطلاق اسم المخلوق عليه فدعا المأمون الناس الى القول بانه مخلوق لئلا يذهب الاوهام الى انه قديم والعلماء اصروا على السكوت كما سكت السلف لكون الكلام فيه والبحث عنه بدعة لم يصدر عن النبى صلى الله عليه وسلم واصحابه رضى الله عنهم اجمعين وكلام المص منحرف عن هذا التحقيق وعلى ماهو رأى اكثر المتكلمين وهو تقصير فلا تكن من القاصرين والثالث فى ان الذكر المحدث اعنى كتاب الله والمصحف ليس بقديم خلافاً للحنابلة اى عامة المتأخرين من اصحاب احمد بن حنبل رحمه الله وهو باطل قطعاً ويقيناً الا ان يكون مرادهم ماهو مذهب اسلافهم من السكوت عن البحث فيه على ماهو مذهب السلف الصالحين (قوله غير مخلوق) موضوع بل الحق فيه ان اطلاق ذلك عليه لايجوز لانه بدعة كالقول بانه مخلوق واشد منه فانه اذا لم يكن غير مخلوق كان قديما وهو مذهب الحنابلة والمذهب عندنا ان الله تعالى متكلم بكلام آمر ناه مخبر واعتقاد انه صفة له تعالى وحق ثابت له بالمعنى الذى عناه وتفويض علمه اليه تعالى والسكوت عما عداه واما البحث عنه بانه واحد فى الازل وانما ينقسم فى مالايزال الى الامر والنهى والخبر بحسب التعلق كما هو المنقول عن الاشعرى اوهو منقسم الى هذه الاقسام فى الازل كما هو المنقول عن القطان واطلاق اسم الكلام اللفظى والنفسى وان الكلام اللفظى مخلوق اوغير مخلوق وماذهب اليه المصنف فى مقالته وماحققه الشارح فيه بزعمه كلها لهو الحديث وفضول الكلام تركها من كمال المعرفة وحسن الاسلام

وتواتر نقل ذلك عنهم ولا يتوقف ثبوت النبوة على الكلام حتى لا يمكن اثبات الكلام بالنقل عن الانبياء لجواز ارسال الرسل بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا برسالتهم من الله تعالى فى تبليغ احكامه ويصدقهم بان يخلق المعجزة حال تحديهم فيثبت رسالتهم من غير توقف على ثبوت الكلام ثم يثبت صفة الكلام بقولهم ولا خلاف بين اهل الملة فى كونه تعالى متكلما لكن اختلفوا فى تحقيق كلامه وحدوثه وقدمه وذلك لانهم لما رأوا قياسين متعارضين فى النتيجة وهما كلام الله تعالى صفة له وكل ماهو صفة له فقديم فكلام الله قديم وكلام الله مركب

اتصف بالكلام النفسى وان لم يتصف باللفظى (قوله ولا يتوقف الخ) يعنى لا يتوهم لزوم الدور فى اثبات كون القرآن وغيره كلام الله تعالى باجماع الانبياء عليهم السلام اذ بمجرد ثبوت نبوتهم عندنا بالمعجزات يثبت عندنا صدق قولهم بان الله تعالى متكلم فثبوت هذا الحكم باجماعهم وان توقف على ثبوت نبوتهم لكن ثبوت نبوتهم عندنا لا يتوقف على ثبوت كونه تعالى متكلما عندنا لجواز ان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا برسالة انفسهم من غير ان يجيء جبرائيل عليه السلام بكلامه تعالى وماقيل ثبوته باجماعهم لا يتوقف على ثبوت نبوتهم فانه ثابت باجماعهم من حيث انه اجماع ولو قطع النظر عن كونهم انبياء نعم ثبوته باجماعهم من حيث كونهم انبياء اقوى واوكد ليس بشيء اذ الكلام فى ثبوته باجماعهم من حيث كونهم انبياء لا بمطلق الاجماع نعم يمكن ان يقال قد عرفت ان معنى التكلم هو الاتصاف بالكلام فثبوت نبوتهم عندنا وان توقف على ثبوت كلامه تعالى مطلقا سواء كان متصفا به اولا كما قال المعتزلة لكنه لا يتوقف على ثبوت اتصافه تعالى ولذا ثبت النبوة عند المعتزلة ومن هنا ظهر صحة الاستدلال على كونه تعالى متكلما بالقرآن ايضا ولذا استدل عليه المصنف فى رسالة الآداب بقوله تعالى ﴿وكلم الله موسى تكليما﴾ ثم لا يخفى ان للسائل ان يقول وان لم يتوقف ثبوت النبوة على اخباره تعالى بنبوتهم لكن اجماعهم على هذا الحكم موقوف على اخباره تعالى بكونه متكلما وهو الظاهر فى تقرير لزوم الدور فالوجه فى الجواب ان يقول لجواز ان يخلق الله فيهم علما ضروريا بكونه متكلما وبرسالتهم الاهم الا ان يقال قصد بهذا دفع الدور عن المعتزلة ايضا فتأمل وانما كرر اجماعهم الدال على ثبوت صفة الكلام هنا مع ان محله عند قول المصنف متكلم لا هذا المقام اذ الكلام ههنا فى قدم الكلام لا فى ثبوت صفة الكلام كما قيل لان احد القياسين المتعارضين بكونه صفة قائمة بذاته تعالى كما يأتى (قوله وذلك لانهم لما رأو الى آخره) وتلخيص الكلام ان الاشاعرة والحنابلة ذهبوا الى صحة القياس الاول فقدحت الاشاعرة فى صغرى القياس الثانى والحنابلة فى كبراه وذهب المعتزلة والكرامية الى صحة القياس الثانى فقدحت المعتزلة فى صغرى القياس الاول والكرامية فى كبراه (قوله صفة له تعالى) اى صفة

(حقيقية)

(قوله ولا يتوقف ثبوت النبوة على الكلام الخ) دفع لما يقال انه لا يمكن اثبات كونه تعالى متكلما باجماع الانبياء لان اثباته به موقوف على ثبوت نبوتهم وثبوت نبوتهم يتوقف على كونهم عالمين بالاحكام التى يبلغونها الى الخلق وعلى تصديق الله تعالى اياهم ولا يتأتى ذلك الا بان يخبر الله تعالى اياهم الاحكام المبلغة ويخبر عن كونهم صادقين فيما يدعونه والاخبار كلام خاص فاثبات كلام الله تعالى باجماع الانبياء واخبارهم بذلك مشتمل على الدور ووجه الدفع منع توقف ثبوت النبوة على اخبار الله تعالى اياهم الاحكام التى يبلغونها الى الخلق اذ يجوز ان يخلق الله تعالى فيهم علما بتلك الاحكام ومنع توقف تصديقهم فى دعوى نبوتهم على اخباره تعالى بكونهم صادقين فى هذه الدعوى لجواز ان يخلق الله تعالى المعجزة على ايديهم فيثبت رسالتهم ونبوتهم من غير توقف على ثبوت الكلام ثم ثبت صفة الكلام له تعالى بقولهم واخبارهم

من حروف واصوات مترتبة متعاقبة فى الوجود وكل ماهو كذلك فهو حادث فكلام الله تعالى حادث اضطروا الى القدح فى احد القياسين ضرورة امتناع حقية النقيضين فمنع كل طائفة بعض المقدمات فالحنابلة ذهبوا الى ان كلامه تعالى حروف واصوات وهى قديمة ومنعوا ان كل ماهو مؤلف من حروف واصوات مترتبة فهو حادث بل قال بعضهم بقدم الجلد والغلاف قلت فاباالهم لم يقولوا بقدم الكاتب والجلد وصانع الغلاف وقيل انهم منعوا اطلاق لفظ الحادث على الكلام اللفظى رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى حدوث الكلام النفسى كما قال بعض الاشاعرة ان كلامه تعالى ليس قائما بلسان اوقلب ولا حالا فى مصحف اولوح ومنع عن اطلاق القول بحدوث كلامه وان كان المراد هو اللفظى رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى حدوث الكلام الازلى والمعتزلة قالوا بحدوث كلامه وانه مؤلف من اصوات وحروف وهو قائم بغيره ومعنى كونه متكلما عندهم انه موجد لتلك الحروف والاصوات فى الجسم كاللوح المحفوظ اوكجبرائيل اوالنبى عليه السلام اوغيرها

---

حقيقية كما هو مدعى الاشاعرة فالقديم والحادث فى الدليلين بمعناها الاصطلاحى اعنى الموجود الغير المسبوق بالعدم اوالمسبوق به ومافيل اذا كان الحادث بهذا المعنى لم يكن الكلام المؤلف المذكور موصوفا بالحدوث فان مالايجتمع اجزاؤه فى الوجود مع ان وجود الكل موقوف على وجود اجزائه مجتمعة لايتصور له الوجود بل لايتصور امثاله لابالحدوث ولابالقدم وهم لماسبق من الشارح من ان الكل المتعاقب الاجزاء موجود بنحو من الوجود وهذا ثابت شرعا وعرفا وعليه مبنى ادلة بطلان التسلسل فى الامور المتعاقبة فوجود الكل موقوف على وجود اجزائه مطلقا لامجتمعة فقط كما لايخفى ( **قوله** وهى قديمة ) قال المصنف فى المواقف وهذا باطل بالضرورة فان حصول كل حرف مشروط بانقضاء الآخر فيكون له اول فلايكون قديما فكذا المجموع المركب انتهى يعنى انه باطل على تقدير مازعمه الحنابلة من كون التعاقب والانقضاء فى نفس الالفاظ لافى التلفظ بها فلا يردان مذهبهم يؤل الى مذهبه كما يأتى فكيف يكون احدهما حقا والآخر باطلا لكن زعم الحنابلة بذلك دون ماذهب اليه المصنف محل نظر ظاهر ( **قوله** وقيل انهم منعوا الخ ) مرضه لانه يوجب اتحاد مذهبهم بمذهب الاشاعرة ولواتحد اقدحوا فى صغرى القياس الثانى كالاشاعرة لا فى كبراه ( **قوله** والمعتزلة قالوا الى آخره ) قال المصنف فى المواقف ماحاصله ان ماقاله المعتزلة هو الكلام اللفظى ولانكره ولانزاع بيننا وبينهم فى ذلك لكنا نثبت امرا وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس وهم ينكرون ولوسلموه لم ينفوا قدمه فصار محل النزاع نفى المعنى النفسى واثباته انتهى قال فى شرح المقاصد خالفنا جميع الفرق فى اثبات الكلام النفسى وزعموا انه لامعنى للكلام الا المنتظم من الحروف المسموعة الدالة على المعانى المقصودة وان

---

(قوله وان كان المراد هو اللفظى رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى حدوث الكلام الازلى) يعنى ان ماليس قائما بلسان اوقلب ولا حالا فى مصحف اولوح انما هو الكلام النفسى وكذا ماليس بحادث لكن منع من القول بحلول كلامه مطلقا فى لسان اوقلب اومصحف ومن اطلاق القول بحدوثه مع ان اللفظى منه حادث وقائم باللسان والقلب وحال فى المصحف واللوح رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم من هذا القول والاطلاق الى كون الكلام النفسى الازلى كذلك

كشجرة موسى فهم منعوا ان المؤلف من الحروف والاصوات صفة الله تعالى والكرامية لما رأوا ان مخالفة الضرورة التى التزمها الحنابلة اشنع من مخالفة الدليل وان ما التزمه المعتزلة من كون كلامه تعالى صفة لغيره وان معنى كونه تعالى متكلما كونه خالقا للكلام فى الغير مخالف للعرف واللغة ذهبوا الى ان كلامه صفة له مؤلفة من الحروف والاصوات الحادثة القائمة بذاته تعالى فهم منعوا ان كل ماهو صفة له

الكلام النفسى غير معقول انتهى * فان قلت فعلى هذا يكون نزاع الاشاعرة مع سائر الفرق لفظيا * قلت هذا وهم سبق الى البعض بل النزاع فى ان كلامه تعالى قديم اوحادث حقيق الآن عنوان الموضوع انما يصدق عند سائر الفرق على الكلام اللفظى لما عرفت وعند الاشاعرة على الكلام النفسى القائم بذاته تعالى لان تسمية الكلام اللفظى كلام الله عندهم لكونه دالا على الكلام الحقيق النفسى قال فى شرح المقاصد لكن المرضى عندنا ان له اختصاصا آخر بالله تعالى وهو انه اخترعه بان اوجدا ولا الاشكال فى اللوح المحفوظ لقوله تعالى ( بل هو قرآن مجيد فى لوح محفوظ او الاصوات فى لسان الملك لقوله تعالى ( وانه لقول رسول كريم او فى لسان النبى عليه السلام لقوله تعالى ( نزل به الروح الامين على قلبك والمنزل على القلب هو المعنى دون اللفظ ( **قوله** فهم منعوا الى آخره ) الظاهر ان يقول فهم منعوا كون كلامه تعالى صفة قائمة بذاته كما هو صغرى القياس الاول لكنه قصد الايماء الى ان منعهم مبنى على نفى الكلام النفسى وحصرهم معنى الكلام فى اللفظى المؤلف من الحروف المتعاقبة ( **قوله** والكرامية لما رأوا ان مخالفة ما يحكم به البداهة ) وهو كون المؤلف من الحروف المتعاقبة فى الوجود حادثا كما ارتكبها الحنابلة اشنع من مخالفة الدليل الدال على امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ورأوا ان ما ارتكبه المعتزلة من ان كلامه تعالى ليس قائما بذاته تعالى بل بجسم آخر مع ان ما اجمع عليه الانبياء عليهم السلام يقتضى كونه صفة قائمة به تعالى وان تأويلهم ذلك بان معنى كونه تعالى متكلما كونه موجدا للكلام فى الغير باطل يخالف العرف واللغة ذهبوا الى ذلك ومخالفة ذلك التأويل للعرف واللغة لما قدمنا من ان معنى التكلم هو الاتصاف بالكلام فلا يعدل عنه بلا صارف وما جعلوه صارفا لا يصلح له مع ما دل عليه كلام البلغاء من ان الكلام يطلق على النفسى ايضا كقول الاخطل وغيره وبما ذكرنا سقط ما قيل وانت خبير بأن الحكم بان كلامه تعالى بالمعنى الذى ذكروه صفة لغيره تعالى مخالف للعرف واللغة ليس على ما ينبغى فان الكلام بالمعنى المذكور عبارة عن الكلام اللفظى ولا نزاع فى كونه صفة لغيره وكذا الكلام فى قوله وان معنى كونه متكلما آه والحاصل ان الهجنة فى مذهب المعتزلة انما هى فى انكار النفسى انتهى نعم لهم ان يمنعوا كون التكلم فى الحقيقة بمعنى الاتصاف بالكلام بناء على ما اشرنا من ان التكلم بالكلام اللفظى هو احداثه فى الهواء المجاور للمتكلم المخلوق

(قوله والكرامية لما رأوا ان مخالفة الضرورة التى التزمها الحنابلة الخ ) يعنى ان ما ذهب اليه الحنابلة من كون الاصوات والحروف المتعاقبة المسبوق وجود بعضها بانقضاء بعض قديمة ضرورى البطلان وان ما ذهب اليه الكرامية من كون كلامه تعالى صفة له قائمة بذات الله تعالى ومؤلفة من الاصوات والحروف الحادثة القائمة بذاته تعالى مخالف لما يقتضيه الدليل من امتناع قيام حوادث بذاته تعالى على ما مر (قوله ذهبوا الى ان كلامه تعالى صفة له تعالى مؤلفة من الحروف الخ ) وذلك لانهم منكرون للكلام النفسى الذى يقول به الاشعرى ففرارهم من ارتكاب ما هو الاشنع ومن مخالفة العرف واللغة الجأهم الى هذا الوهم

فهو قديم والاشـاعرة قالوا كلامه تعالى معنى واحد بسيط قائم بذاته تعالى قديم فهم منعوا ان كلامه تعالى مؤلف من الحروف والاصوات ولا نزاع بين الشيخ والمعتزلة فى حدوث الكلام اللفظى انما نزاعهم فى اثبات الكلام النفسى وعدمه وذهب المصنف الى ان مذهب الشيخ ان الالفاظ ايضا قديمة وافرد فى ذلك مقالة ذكر فيها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على القائم بالغير والشيخ لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الاصحاب منـه ان مراده مدلول اللفظ

---

فكونه خلاف العرف واللغة غير ظـاهر (**قوله** والاشاعرة قالوا كلامه تعالى معنى واحد بسيط) اى غير منقسم فى الازل الى اخبار وانشاء وامر ونهى وغير ذلك فلا تعدد له فى الازل وانما يتعدد بحسب تعلقه بالحوادث فيصير امرا ونهيا وماضيا ومضارعا الى غير ذلك فلا يتجـه عليهم لزوم الامر والنهى فى الازل بلا مكلف ولا لزوم الكذب فيما ورد بصيغة الماضى اذ لاماضى قبـل الازل لكن يلزم ان يكون المغايرة بين الامر والنهى وامثالهما بالاعتبار بحسب التعلق لا بالذات اذ الكل حينئذ شئ واحد ولا يخفى مافيه من البعد (**قوله** تارة على مدلول اللفظ) اى المدلول الوضعى كما يدل عليه كلامه فى المواقف وهو الكلام النفسى الثابت بقول الاخطل

ان الكلام لفى الفؤاد وانمـا * جعل اللسان على الكلام دليلا

ولك ان تقول كلام الاخطل يحتمل ماذهب اليه الشارح من الالفاظ المرتبة باعتبار الوجود العلمى لكنه فى المعانى المرتبة اظهر لان مافى الفؤاد اعم من المجمل والمفصل (**قوله** واخرى على القائم بالغير) كما فى قول اهل العربية ان الاسم منقسم الى اسم العـين واسم المعنى فبين المعنيين عموم مطلق اذ كل معنى فهـو قائم بالغير بدون العكس اذ قد يكون القائم بالغير لفظا قائما بمحله هذا ان كانت الالفاظ موضوعة بازاء الصور العلمية كما هو المختار عند الشيخين ابن سينا والسهروردى المقتول واما ان كانت موضوعة بازاء الصور الخارجية كما هو المشهور فالامر بالعكس اى المعنى الاول اعم مطلقا من الثانى لان كل قائم بالغير فهو مدلول لفظ من الالفاظ بدون العكس اذ قد يكون مدلول اللفظ واجبا اوجوهرا (**قوله** فهم الاصحاب منه الى آخره) اى فهموا ان مراده من المعنى مدلول اللفظ لا اللفظ لا يقال فهمهم مدلول اللفظ لا يوجب نفى اللفظ اذ قد اشير الى القرآن فى مواضع منه بقوله تعالى هذا القرآن وذلك الكتاب فمجموع الفاظ القرآن يمكن ان يكون مدلول هذه الالفاظ لانا نقول كلام المصنف هنا مبنى على ان الالفاظ موضوعة بازاء الصور العلمية فمجموع الفاظ القرآن انما يكون مدلول اللفظ باعتبـار الوجود العلمى لا باعتبار الوجود الخارجى ولو سلم فليس مراد القائلين بانها موضوعة بازاء الصور الخارجية ان جميعها موضوعة بازائها بل بعضها للقطع بانهم لا ينكرون المعانى الكلية والمستحيلات الممتنعة الوجود فى الخارج والقرآن اسم للنوع لا للشخص فالمدلول هو نوع القرآن والموجود الخارجى شخصه القائم بمحله مع انهم حكموا بان المراد ليس اللفظ لانه حادث لا يقوم بذاته تعالى

وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالته على ماهو الكلام الحقيقي حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ولكنها ليست كلاماله تعالى حقيقة وهذا الذى فهموه له لوازم كثيرة فاسدة كعدم تكفير من انكر كلامية مابين دفتى المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدى بما هو كلام الله حقيقة

والحق ان هذا الكلام من المصنف ليس بشئ اذ لو فرضنا ان الاصحاب فهموه بمعنى القائم بالغير فالالفاظ الحادثة تخرج بقيد القائم بذاته تعالى (**قوله** وهو القديم عنده الخ) اقول قد عرفت ان المدلولات الوضعية لالفاظ القرآن هى باعتبار الوجود الخارجى واجب وممكنات وجواهر واعراض قائمة بها فلايمكن ان يقوم شئ منها بذاته تعالى وباعتبار الوجود العلمى ليست موجودات خارجية فكيف يكون قديمة وواحدة من الصفات الحقيقية القديمة عندهم فالوجه ماشار اليه بعض المحققين من ان مرادهم من صفة الكلام هنا صفة حقيقية ذات تعلق بالمعانى وهى مبدأ ترتيب تلك المعانى وان معنى قولنا متكلم متصف بتلك الصفة الحقيقية وان الكلام مشترك بين تلك الصفة وبين اثرها اعنى المعانى المرتبة والالفاظ الحادثة المرتبة دالة على تلك المعانى المرتبة وضعا وعلى تلك الصفة الحقيقية عقلا دلالة الاثر على المؤثر وانما سمى الالفاظ والعبارات كلام الله تعالى لدلالتها وضعا على كلامه الحقيقى الذى هو تلك المعانى المرتبة وعلى اثر كلامه الحقيقى الذى هو تلك الصفة الحقيقية ومبنى ماذهب اليه الشارح على كون الكلام مشتركا بين الصفة الحقيقية التى هى مبدأ الترتيب وبين اثرها الا ان اثرها عنده هو الالفاظ المرتبة وعند الاصحاب هو المعانى المرتبة وعلى التقديرين فاطلاق القديم على تلك المرتبة التى هى من الموجودات العلمية مبنى على استعمال القديم فى معنى الازلى الاعم من الموجود الخارجى ومن الموجود فى نفس الامر كالعدم الازلى وهذا هو تحقيق هذا المقام ولا اشكال فيه الا ان اشتراك الكلام بين المعنيين يحتاج الى مساعدة الخصم فى مقام المخاصمة (**قوله** كعدم تكفير من الخ) اقول هذا ليس بشئ لان كون مابين دفتى الكتاب عبارة عن الالفاظ ليس بقطعى بل هو الراجح فمع ثبوت احتمال ان يكون مابين دفتى المصحف عبارة عن المعانى ولو مرجوحا لاكفر فى انكار كون الالفاظ كلام الله تعالى وكتابه وانما الكفر فى الانكار بأن يقال ليس مابين دفتى المصحف من النقوش دالا على كلام الله تعالى لابالذات كما اذا كان كلامه تعالى عبارة عن الالفاظ ولا بالواسطة كما اذا كان عبارة عن معانيها (**قوله** وكعدم المعارضة والتحدى الخ) التحدى هو المعارضة فى فعل للغلبة يقال تحديت فلانا اذا عارضته بان تفعل مثل فعله ونازعته للغلبة كقلب موسى عليه السلام عصاه حية فى مقابلة مافعله السحرة وكذا القرآن انزل فى مقابلة اشعارهم البليغة فهو مثل اشعارهم فى مطلق البلاغة لا فى درجتها لان درجة بلاغة القرآن اعلى من الكل ولما كان البلاغة صفة راجعة الى اللفظ باعتبار

(المعنى)

وكعدم كون المقرو والمحفوظ كلامه تعالى حقيقة الى غير ذلك مما لايخفى فساده على المتفطن فى الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثانى فيكون الكلام النفسى عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى

المعنى كماذكره علماء البلاغة يلزم ان لايكون ذلك التحدى بكلامه تعالى حقيقة (قوله فوجب حمل كلام الشيخ الخ) يعنى ان لفظ المعنى يستعمل فى هذين المعنيين ولا ثالث لهما ولما بطل المعنى الاول فى كلام الشيخ تعين الثانى ولو تعرض بانحصاره فيهما بان يقال ان لفظ المعنى يطلق اما على مدلول اللفظ او على القائم بالغير لكان اولى وماقيل لا فائدة فى الحكم بان كلامه تعالى قائم بالغير لابنفسه مدفوع بان الفائدة باعتبار قيد البساطة والقيام بذاته تعالى والقدم كما فى قولنا هذا الرجل رجل عالم على ان احتمال القيام بنفسه قائم على قياس قول الحكماء ان علمه تعالى قائم بنفسه ففى نفى ذلك الاحتمال فائدة لايخفى على انه يجوز ان يكون تعريفا للكلام ولو بالاعم الكافى هنا فلا حمل حقيقة (قوله فيكون الكلام النفسى عنده) اى عند الشيخ الاشعرى (امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا) لقائل ان يقول ان كان من شمول الكل على جزئه لم يكن الكلام صفة حقيقية لما عرفت ان المعانى موجودات علمية لاخارجية والمؤلف من الموجود فى الخارج الذى هو اللفظ هنا ومن المعدوم فى الخارج وهو المعنى لايكون موجودا خارجيا ضرورة وان كان من شمول الكلى على جزئياته لم يكن صفة الكلام النفسى واحدة بل ثنتان احديهما اللفظ والاخرى المعنى ويمكن دفعه باختيار الاول بان ليس المراد بالمعنى هنا هو المدلولات الوضعية لالفاظ القرآن المرتبة وضعا لافى الوجود بل المراد الصفة الحقيقية التى لها مدخل فى ذلك الترتيب الوضعى فمجموع تلك الصفة والالفاظ القائمة بذاته تعالى هو صفة الكلام ولايتجه ماقيل على هذا لايكون الالفاظ كلام الله تعالى حقيقة لان اطلاق اسم الكل على الجزء مجازى فيقع فيما هرب لانا نقول الكلام الله تعالى كالقرآن وضع آخر بازاء مفهوم كلى صادق على الكل والجزء كالماء على ماصرح به ائمة الاصول فيكون التحدى وامثاله بكلام الله تعالى حقيقة باعتبار الوضع الثانى وبانا لو سلمنا ان المراد بالمعنى هو المدلولات الوضعية فلعل المراد من الشمول اشتمال تعريف كلامه تعالى بانه اللفظ الدال على المعنى اى لامجرد اللفظ المنطوق مع قطع النظر عن دلالته على المعنى ولايلزم من اشتمال التعريف على شئ اشتمال ماصدق عليه على ذلك الشئ كاشتمال تعريف الكلمة على المعنى وباختيار الثانى بمنع استحالة اللازم لان احد الكلامين وصف اعتبارى لاحقيقى وهو المعنى اعنى المدلولات الوضعية لالفاظ القرآن والكلام الذى جعلوه واحدا من الصفات الحقيقية هو اللفظ القائم بذاته تعالى على هذا المذهب ولذا اوردوا عليه بان كلام الله تعالى ان كان اسما لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان لايكون ماقرأناه كلامه تعالى حقيقة بل مثله

(قوله فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به لمعنى الثانى) اى فوجب ان يحمل قوله الكلام هو المعنى النفسى على انه اراد به المعنى الثانى وهو القائم بالغير لامافهمه الاصحاب من ان مراده به مدلول اللفظ فيكون المعنى النفسى عند الشيخ امرا شاملا للفظ القائم بذات الله ولمدلوله القائم به ايضا

( وهو المكتوب فى المصاحف المقرو بالالسن المحفوظ فى الصدور والمكتوب غيرالكتابة والمقرو غير القراءة والمحفوظ غيرالحفظ ) وما يقال من ان الحروف

للقطع بالمغايرة بالشخص فيقع المصنف فيما هرب من لزوم المفاسد التى ذكرها وان كان اسما للنوع القائم بذاته تعالى بان يقطع النظر عن خصوصية المحل كان اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازا بعلاقة العموم والخصوص فيصح نفيه عنه حقيقة وان جعل اسما لكل فرد خاص من قبيل الوضع العام للموضوع له الخاص كوضع اسماء الاشارات والحروف يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة وقال المولى الخيالى ولا مخاص الا بان يجعل مشتركا بين النوع وذلك الفرد الخاص انتهى يعنى فالموصوف بالقدم وعدم الحدوث هو ذلك الفرد الخاص القائم بذاته تعالى وبالحدوث باقى الافراد القائمة بغيره تعالى ولاضير فيه اذ لم يكن موصوفا بالحدوث والقدم باعتبار وضع واحد ولايخفى ان المصنف القائل بان الحادث فينا هو التلفظ لااللفظ لايسلم المغايرة بالشخص بين ماقرأناه وبين ذلك الفرد القديم وان كان ذلك سفسطة ظاهرة البطلان نعم لو قال بما قاله المتصوفة واثبت لصفاته تعالى مظاهر جاز ان يقال الكلام الواحد بالشخص يظهر فى عالم الشهود فى بعض المظاهر بصفات كالمسموعية والسيلان وهو فى عالم الغيب مبرأ عنها لكنه قادح فى ذلك المذهب اشد القدح ﴿ قال المصنف وهو المكتوب فى المصاحف الخ ﴾ فان قيل بل المكتوب فيها هو الصور والاشكال لا اللفظ ولا المعنى قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائه نعم المثبت فى المصحف هو الصور والاشكال كذا فى شرح المقاصد وفيه انه منقوض بكتابة من لايعرف الفاظ ما كتبه ككتابة الاخرس بل الكتابة هى ايقاع تلك الصور والاشكال فالمراد هنا مكتوب الصور والاشكال فنسبة الكتابة الى اللفظ مجازية من باب نسبة حال الدال الى المدلول ولا تجوز فى نسبة القراءة الى اللفظ واما نسبة الحفظ اليه فان قيل بالوجود الذهنى فلاتجوز فيها والافقيها تجوز ايضا اذ المراد محفوظ الامثال والاشباح كما لايخفى ( **قوله** والمكتوب غير الكتابة الخ ) يعنى ان المكتوبية والمقروئية والمحفوظية اوصاف عارضة للفظ القرآن ولايلزم من حدوث الاوصاف حدوث الموصوف فالقرآن قديم وهذه الاوصاف حادثة فهو جواب عماذكره الشارح بقوله وما يقال من ان الحروف الخ فالاوجه للشارح ان يذكر هذا القول عقيب قوله المحفوظ فى الصدور ويجعل قوله والمكتوب غير الكتابة الخ جوابا عنه ( **قوله** وما يقال الخ ) يعنى ان المصنف موافق للاشاعرة فى التزام صحة القياس الاول والقدح فى صغرى القياس الثانى بان يقال لانسلم ان كلام الله تعالى مؤلف من الحرف المتعاقبة المترتبة فى الوجود كيف وذلك الترتب والتعاقب فى التلفظ لافى اللفظ بخلاف الحنابلة القادحين فى كبراه فلا يمكن حمل مذهبهم على مذهب المصنف الا ان يمنع قدحهم فى كبرى القياس الثانى

والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب انما هو فى التلفظ لعدم مساعدة الآلة والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوث تلك الصفات المتعلقة بالكلام دون

( قوله فجوابه ان ذلك الترتب الى آخر ) اى ذلك الترتب والتعاقب فى الوجود انما هو فى تلفظ الحروف لعدم مساعدة الآلة التى هى اللسان لافى نفس الحروف واعترض عليه بانه يشكل الفرق حينئذ بين قيام لم بذاته تعالى وقيام ملع وبانه يلزم ان لايكون التحدى بكلام الله تعالى حقيقة ضرورة ان مدار البلاغة التى بها التحدى على امور تقتضى ترتب الاجزاء من التقديم والتأخير واجيب بان غرضه ليس نفى الترتب مطلقا بل الترتب الزمانى الذى يقتضى وجود بعض الحروف عدم الآخر كيف وان الحروف بدون الهيئة والترتب الوضعى لايكون كلمات ولا الكلمات كلاما ووجود الالفاظ المترتبة وضعا وان كان مستحيلا فى حقنا بطريق جرى العادة لعدم مساعدة الآلات لكنه ليس كذلك فى حقه تعالى بل وجودها مجتمعة من لوازم ذاته تعالى وليس امتناع الاجتماع من لوازم ذواتها قيل وفيه بحث اذ الترتب الوضعى بين الحروف القائمة بذاته تعالى غير معقول لانه انما يتصور فى الجسمانيات دون المجردات وليس بشئ اذ ليس مراد المجيب من الترتب الوضعى مايختص الاجسام بل مراده ان يكون لبعض تقدم على البعض الآخر ولو بالرتبة ولما جاز ان يصدر امور متعددة عن ذات واحدة عند المتكلمين فلم لايجوز ان يقتضى الذات امورا لبعضها تقدم بالرتبة على البعض الآخر فلا يرد على المصنف وغيره ممن ذهب الى هذا المذهب ذلك نعم يرد عليه اشكال قوى هو انه لاشك فى انه اذا قرأنا القرآن يوجد فينا شخص القرآن وذلك بديهى وانكاره مكابرة فان كان ذلك الشخص هو بعينه الشخص القائم بذاته تعالى يلزم قيام الصفة الواحدة بمحلين متباينين هما الواجب والممكن وذلك باطل عند جميع الحكماء والمتكلمين وان كان شخصا آخر من نوع القرآن قائما بالممكن فكما ان تلفظ ذلك الشخص حادث فكذا ذلك الشخص الملفوظ لان حدوث المحل يستلزم حدوث الحال فيه فلا يصح الحكم بان الحادث هو التلفظ لا الملفوظ وايضا يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة فيكون نوع مابين دفتى المصاحف قديما فى ضمن فرده القديم القائم بذاته تعالى وحادثا فى ضمن افراده القائمة بالممكن ويمكن دفع الثانى بان المفاسد المذكورة مندفعة على هذا دون ماذكره الاصحاب ولكن لامدفع للاول بوجه كما لايخفى اللهم الا ان يحمل كلامه على ماذهب اليه اهل العربية من ان الالفاظ لاتتغاير بالشخص باعتبار تغاير المحال ولذا جعلوا اسامى الكتب من قبيل اعلام الاشخاص وهو عند التحقيق يرجع الى ماذكرنا ولذا قال الشارح المحقق فى شرح التلخيص وتبعه صاحب التوضيح ان اسامى الكتب عند التحقيق من قبيل اعلام الاجناس ( قوله والادلة الدالة على الحدوث الخ ) جواب سؤال مقدر فانه لما ذهب الى صحة القياس الاول الدال على قدم كلامه تعالى مع كونه عبارة عن الالفاظ احتاج

(قوله فجوابه ان ذلك الترتب انما هو فى التلفظ لعدم مساعدة الآلة ) هذا يدل على ان الشيخ يمنع صغرى القياس الثانى وهى ان كلام الله تعالى مركب من حروف مترتبة متعاقبة فى الوجود بخلاف الحنابلة فانهم يسلمون هذه الصغرى ويمنعون كبراه فلا وجه لما قيل انه لا يمنع للاشعرى فى الذهاب الى الكلام النفسى الازيادة المؤنة لان التدافع المذكور فى نتيجتى القياسين باق حينئذ بالنسبة الى الكلام اللفظى فكان الواجب عليه على ماذكره ان يمنع كبرى القياس الثانى لاصغراه كالحنابلة ثم لو لم يقل الشيخ بالكلام النفسى فى مقام الاستخلاص عن الشبهة المذكورة لكان له وجه واما التزام امر فى جواب ايراد لايندفع به ومع ذلك هو فى نفسه محل تردد بحسب الاستدلال عليه والخصم يستدل على نفيه فلا يناسب من مثله انتهى

نفس الكلام جمعا بين الادلة و تلقى هذا الكلام بعض المتأخرين بالقبول وقد قيل ان محمد بن عبدالكريم الشهرستانى ذهب اليه فى نهاية الاقدام و بعضهم انكره اما اولا فلان مذهب الشيخ ان كلامه تعالى واحد وليس بامر ولا نهى ولا خبر وانما يصير احد هذه الاوصاف بحسب التعلق وهذه الاوصاف لا تنطبق على الكلام اللفظى وانما يصح تطبيقها على المعنى المقابل للفظ بضرب من التكلف واما ثانيا فلان كون الحروف والالفاظ قائمة بذات الله تعالى من غير ترتب يفضى الى كون الاصوات مع كونها اعراضا سيالة موجودة بوجود لا يكون فيه سيالة وهو سفسطة من قبيل ان يقال الحركة

---

الى دفع مايعارضه من ادلة المعتزلة الدالة على حدوث الالفاظ فدفع التعارض بان تلك الادلة يجب حملها على حدوث تلك الصفات المتعلقة بالكلام يعنى الكتابة والتلفظ والحفظ وتلخيص كلامه ان تلك الادلة انما تدل على حدوث تلك الصفات لا على حدوث الكلام الموصوف بها فلا تقوم معارضة لدليلنا ( **قوله** وتلقى هذا الكلام بعض المتأخرين الى آخره ) لعل المراد هو الشريف المحقق حيث قال فى شرح المواقف ولا شبهة فى انه اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة ( **قوله** وهذه الاوصاف ) اى كونه واحدا بسيطا لا تعدد فيه فى الازل وكونه ليس بامر ولا نهى ولا خبر وانما يتعدد ويصير احد هذه الاشياء بحسب التعلق فيما لا يزال لا تنطبق على الكلام اللفظى اى على كون الكلام اللفظى المتعدد الاجزاء المنقسم الى هذه الاشياء كلاما نفسيا قائما بذاته تعالى قيل يجوز ان يكون اللفظى عنده مجملا بسيطا وهذه الالفاظ تفصيلية مثل المعنى الواحد البسيط القائم بذاته تعالى بلا فرق فان كلا منهما صفة له تعالى موجودة فى الخارج وقد مثل اهل التحقيق مثله باندراج الاشجار باغصانها واوراقها واثمارها بطنا بعد بطن فى النواة الواحدة انتهى وليس بشىء لانه ان تميز الاجزاء والاقسام فى ذلك اللفظ الاجمالى فى الواقع فقد تحقق التعدد والاجزاء والاقسام فى الازل فيتوجه عدم الانطباق وان لم يتميز فلا يكون ذلك اللفظ المجمل كلمة ولا كلاما ولزم الاشكال فى الفرق بين قيام لم دون ملع وكذا قيام سائر الكلمات مع مقاليبها المهملة الغير الموضوعة لمعنى والتمثيل بالنواة غير صحيح لان المادة الاصلية للاغصان والاوراق والاثمار متميزة فى النواة عند المتكلمين القائلين بعدم اتصال الاجسام وتركبها من الاجزاء التى لا تتجزى ولذا كان جميع اولاد آدم عليه السلام متميزة فى صلبه عليه السلام ( **قوله** موجودة بوجود الى آخره ) يعنى لو كان الاصوات السيالة القائمة بالممكن من نوع اللفظ القائم بذاته تعالى يلزم ان يكون النوع الواحد سيالا فى بعض الموضوعات ولا يكون سيالا فى البعض الآخر كالحركة السيالة وذلك باطل بداهة فقد حمل كلامه على ان الشخص القائم بالممكن غير الشخص القائم بذاته تعالى بالوجود والتشخص مع كونهما من نوع واحد لا يختلف فى مقتضاه وهو السيلان لا يقال يجوز ان يكون متجانسين بان ينضم الى الجنس المشترك بينهما

(قوله يفضى الى كون الاصوات مع كونها اعراضا سيالة) اقول للشيخ ان يمنع كونها فى نفسها سيالة لجواز ان يكون عروض السيلان اياها لعدم مساعدة الآلة فى التلفظ دفعة كما فى ضيق الحدقة الغير المساعدة حدقة لابصار اشياء كثيرة دفعة وهذا بخلاف الحركة فانها فى نفسها سيالة وغير قارة

توجد فى بعض الموضوعات من غير ترتب و تعاقب بين اجزائها واما ثالثا فلانه يؤدى الى ان يكون الفرق بين مايقوم بالقارئ من الالفاظ و بين مايقوم بذاته تعالى باجتماع الاجزاء وعدم اجتماعها بسبب قصور الآلة فنقول هذا الفرق ان اوجب اختلاف الحقيقة فلا يكون القائم بذاته تعالى من جنس الالفاظ وان لم يوجب وكان مايقوم بالقارئ ومايقوم بذاته تعالى حقيقة واحدة والتفاوت بينهما انما يكون بالاجتماع وعدمه اللذين هما عارضان من عوارض الحقيقة الواحدة كان بعض الصفات الحقيقية له تعالى مجانسا لصفات المخلوقات واما رابعا فلان لزوم ماذكره من المفاسد محال فان تكفير من انكر كون مابين الدفتين كلام الله تعالى

---

فصلان متباينان ويكون الثبات مقتضى احدهما والسيلان مقتضى الآخر لانا نقول فعلى هذا لا يكون التحدى وامثاله بكلام الله تعالى حقيقة لاختلاف نوعيهما فيقع فيما هرب فلابد من ان يكون من نوع واحد فحينئذ يتوجه ذلك لان كون السيلان مقتضى ذات الاصوات والحركة بديهى والمنكر مكابر فلا عبرة لما قيل للشيخ ان يمنع كونها فى نفسها سيالة لجواز ان يكون عروض السيلان اياها لعدم مساعدة الآلة فى التلفظ دفعة كما فى ضيق الحدقة الغير المساعد لابصار اشياء كثيرة دفعة وهذا بخلاف الحركة فانها فى نفسها سيالة غير قارة انتهى ولا يخفى ان الفرق بين الحركة والصوت فى هذا الباب تحكم ظاهر فان جوز قيام الصوت بذاته تعالى بدون السيلان فيجوز قيام الحركة بدونه ايضا وان لم يجز قيام الحركة فلا يجوز قيام الصوت ايضا ( **قوله** ان اوجب اختلاف الحقيقة الى آخره ) اى اختلافهما فى الحقيقة النوعية سواء كانا مختلفين فى الماهية الجنسية اولا لما عرفت فلا يكون القائم بذاته تعالى من نوع الالفاظ فيقع فيما هرب وان لم يوجب كان بعض صفاته الحقيقية مماثلا لصفات المخلوقات وهو باطل اجماعا بين المتكلمين فالجنس فى كلامه لغوى لا منطقى وانما عدل من النوع اليه للايماء الى ان كون بعض صفاته تعالى مجانسا لصفات المخلوقات باطل عندهم فماظنك بكونه مماثلا لها ومن غفل عن حقيقة المقام قال ان اريد بالمجانسة مايعم مثل مجانسة علمه تعالى وقدرته مثلا لعلم المخلوقات وقدرتهم فالملازمة مسلمة وبطلان التالى ممنوع وان اريد بها غير ذلك فالملازمة ممنوعة ( **قوله** واما رابعا فلان لزوم ماذكره من المفاسد الى آخره ) اى المفاسد فى الواقع فلا يرد ان الممنوع فى لزوم عدم كون التحدى بكلام الله تعالى حقيقة فساد اللازم لا لزومه وانما اخر هذا الوجه عن الوجوه الثلثة المتقدمة ليكون الايراد بهذا الوجه متضمنا للجواب عن معارضة الوجوه الثلثة بلزوم المفاسد المذكورة لان لزومها كما يعارض دليل الاصحاب يعارض هذه الوجوه وايضا الوجوه الثلثة المتقدمة متعلقة بذات المنكر اى كون مذهب الشيخ ذلك وهذا الوجه متعلق بمنشأ الذهاب اليه ومن جملة المنشأ دفع التعارض بين الادلة بحمل ادلة الحدوث على حدوث صفات الكلام ولذا جعل البحث المتعلق به بحثا خامسا

انما هو اذا اعتقد انه من مخترعات البشر اما اذا اعتقد انه ليس كلام الله بمعنى انه ليس بالحقيقة صفة قائمة بذاته تعالى بل هو دال على الصفة القائمة بذاته فلا يجوز تكفيره اصلا كيف وهو مذهب اكثر الاشاعرة ماخلا المصنف وموافقيه وما علم من الدين كون مابين الدفتين كلام الله تعالى حقيقة انما هو بمعنى كونه دالا على ماهو كلام الله حقيقة لا على انه صفة قائمة بذاته تعالى وكيف يدعى انه من ضروريات الدين مع انه خلاف مانقله الاصحاب وكيف يزعم ان هذا الجم الغفير من الاشاعرة انكروا ماهو من ضروريات الدين حتى يلزم تكفيرهم حاشاهم عن ذلك واما خامسا فلان الادلة الدالة على النسخ لا يمكن حملها على اللفظ بل يرجع

---

(قوله انما هو اذا اعتقد انه من مخترعات البشر الى آخره) اى لا اذا اعتقد انه من مخترعاته تعالى فالحصر اضافى فلا يرد انه يكفر اذا اعتقد انه من مخترعات الجن او الملك ايضا ومع ذلك فالاولى من مخترعات المخلوق (قوله اما اذا اعتقد انه) اى مابين الدفتين من الالفاظ المرتبة ليس كلام الله تعالى حقيقة بمعنى الكلام القائم بذاته تعالى فلا يجوز تكفيره اصلا كيف وهو مذهب اكثر الاشاعرة اقول انهم لا ينكرون كون مابين الدفتين كلام الله تعالى لكن يحمل الكلام على المعانى لا على الالفاظ فالاولى ان يقال فى هذا الوجه ان التكفير انما هو اذا اعتقد ان ليس فيما بين الدفتين كلام الله تعالى حقيقة لا الالفاظ ولا المعانى اما اذا اعتقد انه المعانى دون الالفاظ فلا يجوز التكفير اصلا كيف وهو مذهب اكثر الاشاعرة وما علم من الدين ضرورة انما هو ان فيما بين الدفتين كلام الله اعم من ان يكون المعانى او الالفاظ لا خصوصية الالفاظ ولا يلزم من نفى الخاص نفى العام وحينئذ لا يرد مايرد على قوله وما علم من الدين الى آخره من انه لو كان كونه دالا على كلامه تعالى حقيقة معلوما من الدين ضرورة لزم تكفير المصنف ومحمد شهرستانى وغيرهما فى قولهم ان الالفاظ نفس كلامه تعالى لا دلالة عليه وذلك ايضا باطل فقد وقع فيما حفر لاخيه المسلم (قوله واما خامسا فلان الادلة الدالة الى آخره) يعنى ليس ماذكره فى دفع التعارض بين الادلة بقوله والادلة الدالة على الحدوث الى آخره بصحيح فى جميع الادلة اذ من جملة الادلة الدالة على الحدوث للمعتزلة قولهم لو كان القرآن قديما لم يكن بعض الآيات منه منسوخا بنصوص اخر واللازم باطل اما الملازمة فلان النسخ اما رفع او انتهاء ولا يتصور شئ منهما فى القديم لان ماثبت قدمه امتنع عدمه واما بطلان اللازم فللادلة الدالة على النسخ وهى النصوص التى ذكرها علماء الاصول والفقهاء وتلخيص الايراد انه لا يمكن حمل جميع ادلة النسخ على نسخ التلفظ وان امكن ذلك فى بعضها وهو الحديث واجماع الاصحاب الدالين على محو بعض الآيات عن القلوب والنسيان بالكلية او على انه منسوخ الحكم والقراءة كما فى حق الشيخ والشيخة اذا زنيا فاقتلوهما بل اكثرها محمول على نسخ الملفوظ بمعنى رفع حكمه او انتهائه كلا او بعضا مع بقاء قراءته كالآيات التى نسخ حكمها كلا او بعضا وبقى قراءتها والتلفظ بها وهذا

الى الملفوظ كيف و بعضها مما لايتعلق النسخ بالتلفظ كما نسخ حكمه و بقى تلاوته ولنا فى تحقيق الكلام كلام يتوقف على تمهيد مقدمة هى ان مبدأ الكلام النفسى فيناصفة يتمكن بها من نظم الكلمات وترتيبها على الوجه الذى ينطبق على المقصود وهذه الصفة المذكورة ضد الخرس وهى مبدأ الكلام النفسى

---

الوجه مدفوع اما اولا فلان كلام المصنف فى الادلة الدالة على الحديث وهذا الدليل من المعتزلة ليس منها لاعند المصنف ولافى الواقع لان النسخ رفع حكم الكلام اوانتهاؤه لارفع نفس الكلام سواء كان الكلام قديما اوحادثا فان قالوا لوكان الكلام قديما لكان حكمه ايضا قديما فلايمكن رفع ذلك الحكم ولاانتهاؤه لان ماثبت قدمه امتنع عدمه نقول بعد تسليم الملازمة الاحكام الخمسة مثل الوجوب والحرمة وغيرها من الامور الاعتبارية فلايكون قديمة حتى يمتنع زوالها والامور الاعتبارية وان كانت ازلية يمكن رفعها وانتهاؤها كالاعدام الازلية للحوادث واما ثانيا فلانه انما يتوجه على المصنف اذا حمل مراده على ان ماتقرؤه هو بعينه وشخصه الشخص القائم بذاته تعالى فالحدوث تلفظه لاذلك الملفوظ المشخص واما اذا حمل على ماجوزه فى الوجه الثانى والثالث من كون ماتقرؤه شخصا آخر موجودا بوجود آخر وان عدهما اهل العربية شخصا واحدا بناء على عدم الالتفات الى تدقيق الفلسفى فلايرد ذلك اذ على هذا يرجع التلفظ فى كلامه الى الملفوظ الحادث * والفرق بين مذهبه حينئذ ومذهب الاصحاب ان الكلام اللفظى كلام الله حقيقة عنده لاعندهم وبينه وبين مذهب المعتزلة ان كل ماهو كلام الله حادث عند المعتزلة لاعنده فان الفرد القائم بذاته تعالى قديم عنده واما لزوم توصيف بعض افراده بالحدوث فما لامحذور فيه عنده بعد ان صح ان له تعالى كلاما قديما قائما بذاته تعالى وان قول الانبياء عليهم السلام هو تعالى متكلم بمعنى متصف بكلام قديم واندفع المفاسد وللتستر عن لزوم ذلك التوصيف حقيقة اختار مذهب العربية وعبر عن الكلام اللفظى الحادث بالتلفظ (**قوله** هى ان مبدأ الكلام النفسى الى آخره) حاصل ماذكره هنا ان لنا كلاما نفسيا وهو مارتبناه فى خيالنا من الالفاظ ولذلك الترتيب مبدأ هو ملكة الاقتدار على تأليف كلمات وكلام وتلك الملكة حاصلة لنا من تكرر الادراكات المتعلقة بالكلمات وتأليفها حال الصغر فى الجملة ثم نزداد شيئا فشيئا وربما يطلق عليها الكلام مجازا تسمية لاسم الاثر والمسبب على المؤثر والسبب كما فى قولهم زيد متكلم بمعنى متصف بما يضاد الخرس فان التكلم عند الاشاعرة هو الاتصاف بالكلام وليس المراد من التكلم فى هذا القول هو التكلم بالفعل بل الاتصاف بتلك الملكة وان لم يتكلم بالفعل وهو المراد بقولهم ان صفة الكلام صفة مضادة للخرس والآفة وقوله وهى مبدأ الكلام النفسى عكس قوله مبدأ الكلام النفسى فيناصفة الى آخره وانما اتى بهذا العكس ليحكم عليها بكونها مبدأ له ليكون اشارة الى انها بما يطلق عليها الكلام مجازا لكونها مبدأ وسببا للكلام واطلاق اسم المسبب على السبب شائع

( قوله هو الكلمات التى رتبها الله تعالى فى علمه الخ ) على هذا يكون من الامور الموجودة فى العلم ولا ينكر احدعلمه تعالى ازلا وابدا بما فى القرآن المجيد من الكلمات واوصافها واحكامها بترتيبه الخاص واقسامها من الامر والنهى والخبر والاستفهام والحكايات والقصص وغير ذلك

---

( قوله وهذه الصفة ) وهى صفة التكلم القائمة بذاته تعالى قديمة ( قوله وتلك الكلمات المرتبة ) اى الموضوعة بعضها فوق بعض بحسب وجودها العلمى قديمة ايضا ضرورة كون علمه تعالى ازليا وهذه الكلمات باعتبار وجودها فى علمه تعالى كلام نفسى له تعالى وقائمة به تعالى وباعتبار وجودها الخارجى كلام لفظى وحادث ومعنى كونه تعالى متكلما هو قيام صفة التكلم به تعالى وهى الصفة التى بها يؤلف الله  تعالى تلك الكلمات فى علمه الازلى وهذه الصفة مغايرة لصفة العلم فان كلام غيره تعالى معلوم له تعالى وتعلق علمه تعالى به ولم يتعلق به هذه الصفة وكما ان علمه تعالى واحد محيط بجميع المعلومات كذلك كلامه تعالى ايضا واحد مشتمل على اقسامه من الكتب والصحف باللغات المختلفة والاخبارات والانشاآت ولما كان كلامه تعالى ازليا كان الخطاب فيه متوجها الى المخاطب المقدر اذلا مخاطب موجود فى الازل فيكون المضى والحضور والاستقبال فيه بالنسبة الى الزمان المقدر للمخاطب المقدر فلا اشكال فى ورود بعضها بصيغة المضى وبعضها بصيغة الحضور وبعضها بصيغة الاستقبال هذا ما ذكره الشارح رحمه الله فى بعض تصانيفه فلا يتوجه عليه ما قيل ان تلك الصفة هى من ( على ) الصفات الثبوتية المعلومة الثبوت اوصفة اخرى فتزيد الصفات ايضا والقول بان كلام الله تعالى هو الكلمات التى رتبها الله تعالى فى علمه الازلى يستلزم تمايز الاشياء فى الوجود العلمى وهو يستلزم عدم تناهيها بحسب الوجود العلمى وقد ادعى الشارح فيما سبق انه علم اجمالى حتى لا يلزم وجود ما لا يتناهى فى علمه تعالى انتهى كلامه ووجه عدم توجه الاول ظاهر واما وجه عدم توجه الثانى فهو ان كون تلك الكلمات مرتبة فى علمه تعالى يجوز ان يكون باعتبار ظهورها وجودها فى الخارج بمعنى انها فى الوجود العلمى بحيث لو وجدت فى الخارج لكان بعضها متقدما على بعض كما ان سائر الممكنات المترتبة المتعاقبة وغيرها كذلك على ما اشار اليه بقوله وكما ان علمه تعالى واحد محيط بجميع المعلومات كذلك كلامه تعالى ايضا واحد مشتمل على اقسامه الخ

---

وهى غير العلم فانها قد يتخلف عن العلم فان كلام الغير معلوم لنا فقد تعلق به علمنا ولم يتعلق به تلك الصفة منا فليس كلامنا بل كلامنا هو الكلمات التى رتبناها فى خيالنا لا غير وما رتبه غيرنا فهو كلام الغير واذا تمهد ذلك فنقول كلام الله تعالى هو الكلمات التى رتبها الله تعالى فى علمه الازلى بصفته الازلية الذى هو مبدأ تأليفها وترتيبها وهذه الصفة قديمة وتلك

---

كما فى صفتى السمع والبصر وفى صفة التكوين عند مثبتيها له تعالى ففى اثبات ذلك المبدأ فى هذه المقدمة مدخل عظيم فى المقصود ( **قوله** وهى غير العلم ) اى تلك الصفة التى هى مبدأ الترتيب غير صفة العلم الذى هو مبدأ الانكشاف اذ لو كانت هى العلم لكان كل كلام يتعلق علمنا به كلاما لنا واللازم باطل اما بطلان التالى فظاهر واما الملازمة فلان كل ما يتعلق به مبدأ ترتيبنا فهو كلام لنا قطعا اذ لا يمكن ترتيب المرتب وانما عدل فى اثبات المغايرة عما ذكره العلامة التفتازانى فى شرح العقائد من الاستدلال باخبار الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه لان الترتيب يتعلق بالمفردات المعلومة تصورا لا بالمجموع المجهول تصديقا فهو انما يدل على مغايرتها للعلم التصديقى لا لمطلق العلم والقول بان الرابطة الدالة على العلم التصديقى من جملة الالفاظ المترتبة فى الخيال وان كانت محذوفة لفظا فمحل نظر لانها انما تدل على وقوع النسبة اولا وقوعها لا على العلم بها ولو سلم فكون الرابطة من جملة الالفاظ المرتبة محل نظر لجواز ان يكون هيئة حاصلة من الحركات الاعرابية كما ذهب اليه بعضهم ( **قوله** فنقول كلام الله تعالى ) اى الكلام النفسى ( هو الكلمات التى رتبها الله تعالى فى علمه الازلى بصفته الازلية الذى هو مبدأ تأليفها وترتيبها وهذه الصفة ) اى مبدأ التأليف ( قديمة ) يعنى وهى مراد الشيخ من صفة الكلام التى عدوها من جملة الصفات الحقيقية المتفق عليها حيث قال كلامه تعالى معنى واحد بسيط يتعلق بالاشياء لما عرفت انهم كثيرا ما يطلقون اسامى الآثار

الكلمات المرتبة ايضا بحسب وجودها العلمي ازلية ايضا بل الكلمات والكلام مطلقا كسائر الممكنات ازلية بحسب وجودها العلمي وليس كلام الله تعالى الاما رتبه الله تعالى بنفسه من غير واسطة والكلمات لاتعاقب بينهما في الوجود العلمي حتى يلزم حدوثها وانما التعاقب بينهمـا في الوجود الخارجي وهو بحسب هذا الوجود كلام

على مباديها ولو مجازا واما ماقيل ان هذه الصفة القديمة التي هي مبدأ الترتيب هي صفة التكلم ففيه ان التكلم عندالاشاعرة هوالاتصاف بالكلام فهو عندهم اما الاتصاف بالكلام النفسي اوالاتصاف بهذه الصفة لانفس تلك الصفة كما لايخفى وتلك الكلمات المرتبة ايضا قديمة اى ازلية لان الكلام النفسي على هذا يكون عبارة عن نوع من الصور العلمية وهو صور الكلمات بشرط كونها مرتبة بالصفة التي هي مبدأ ترتيبها والصور العلمية ليست من الاعيان الموجودات حتى تكون قديمة بل هي ازلية كما اشرنا فعلى هذا لايكون ذلك المبدأ صفة القدرة لانهـا انما يكون مبدأ لترتيب الالفاظ الحادثة كما يزعمه المعتزلة ويكون المراد من الترتيب هو الترتيب بالايجاب لابالاختيار لانه تعالى موجب في علمه بالاشياء فالكلام النفسي في الحقيقة حينئذ هوالصور العلمية التي اقتضتها ذات الواجب تعالى بمدخلية تلك الصفة بالازلية مرتبة بترتيب القرآن مثلا وليس ترتيب كلام غيره تعالى كديوان حافظ بمدخلية تلك الصفة الازلية بل بمدخلية صفة الغير فلا يلزم ان يكون كلام الله تعالى وان كان معلوماله تعـالى في الازل بكلماته وترتيبه ولدفعه اشـار بقوله وليس كلام الله تعـالى الامارتبه الخ فاندفع مخترعات الاوهام غير انه يرد عليه ماقيل هذا قول بتمايز الاشياء في الوجود العلمي وهو يستلزم عدم تناهيها وقد هرب عنه فيما سبق حتى جعل علمه تعالى اجماليا ويمكن دفعه بان الذات بمدخلية تلك الصفة الازلية اقتضت صورا مرتبة معلومة الذوات والترتيب ولو اجمالا فهناك ترتيب اجمالي وقد يجاب عنه بان هذا تخريج للمسئلة على مذهب الاشعرى كما صرح به في الرسالة الجديدة وماذكره فيما سبق هو المختار عند نفسه فلا بأس بمنافاة احدهما للآخر وفيه نظر لان اندفاع المفاسد التي اوردها المصنف على الاصحاب بهذا المذهب موقوف على القول بالوجود الذهني ليكون مانقرؤه عين الكلمات المرتبة في علمه تعالى ماهية وان اختلفا وجودا بان يكون مافي العلم موجودا علميا ومانقرؤه موجودا خارجيا اذعلى تقدير ان يكون الصور العلمية امثال مانقرؤه واشباحها لاانفسها لايندفع شيء من تلك المفاسد والاشعرى لايقول بالوجود الذهني فالحق انه تخريج على مختار نفسه وان ذهب الى ان مراد الاشعرى من صفة الكلام هو تلك الصفة الازلية واما ماقيل في الجواب ان كون الكلمات مرتبة في علمه تعـالى يجوز ان يكون باعتبار ظهور هو وجودها في الخـارج بمعنى انها في الوجود العلمي بحيث لو وجدت في الخارج لكان بعضها متقدما على البعض الآخر كترتيب سائر الممكنات فطعى الفساد اذالترتيب على هذا يكون بمدخليـة القدرة كما قال المعتزلة لابمدخلية صفة الكلام بمعنى المبدأ

(قوله بل الكلمات والكلام مطلقا كسائر الممكنات ازليـة بحسب وجودها العلمي) وذلك الوجود العلمي لها عين علمه تعالى بالذات وغيره بالاعتبار على مامر في تحقق علمه تعالى وبهـذا ظهر انه لاوجه لماقيل لوكان الوجود العلمي للكلام اللفظي هو الكلام النفسي ويوصف الواجب به لكان لكل من الممكنات وجـود نفسي يتصف الواجب تعالى به ولا اختصاص فيه للكلام انتهى كلامه

لفظي وهذا الوجه سالم عما يلزم المذاهب المنقولة مثل مايلزم على مذهب المعتزلة من كون كلام الله تعالى قائما بغيره وعلى مذهب الكرامية من كونه محلا للحوادث وعلى مذهب الحنابلة من قدم الحروف والاصوات مع بداهة تعاقبها وتجددها وعلى ماهو ظاهر كلام متقدمي الاشاعرة من ان الالفاظ والحروف ليست كلام الله تعالى بل معانيها وعلى ما اول به المصنف كلام الشيخ من ان الاصوات مع كونها من الاعراض السيالة قائمة بذاته تعالى من غير ترتيب والترتيب فينا لقصور الآلة فانه يؤدي

( قوله وهذا الوجه سالم عما يلزم الخ ) ولم يرد عليه ماقيل لم يكن صفة الكلام على هذا ماعدا صفة العلم لان الكلمات المرتبة صور علمية وايضا الصور العلمية ليست من الاعيان فكيف يكون صفة حقيقية انتهى لما عرفت ان ماجعلوه من الصفات الحقيقية هو صفة الكلام بمعنى المبدأ لا نفس الكلام النفسي وتوصيفهم الكلام النفسي بالقديم انما هو بمعنى الازلي كما تقدم فيندفع الثاني كيف ويرد مثله على القائلين بان الكلام النفسي معاني القرآن فما هو جوابهم فهو جوابه وليس هناك دليل قاطع على ان الكلام النفسي ليس صورا علمية على ان تلك الصور ليست علوما بل معلومات لان الصور العلمية انما تكون علوما باعتبار قيامها بالمدرك وخصوصية تشخصاتها في مدارك مشخصة لاباعتبار قطع النظر عن تلك التشخصات فانها بهذا الاعتبار معلومات وقد قطع النظر هنا عن تلك التشخصات للقطع بان ما نقرؤها موجودات خارجية غير متصفة بتشخصات علمية للواجب تعالى ولذا كانت مشتركة بين ماقام بذاته تعالى وبين مانقرؤه فيندفع الاول ايضا ( قوله مايلزم على مذهب المعتزلة من كون كلام الله تعالى الى آخره ) اى كون كلامه المدلول عليه بقول الانبياء عليهم السلام هو تعالى متكلم وبقوله تعالى ﴿ وكلم الله موسى تكليما ﴾ لفظا قائما بغيره تعالى مع ان العرف واللغة يشهدان بان المتكلم من اتصف بالكلام لا من اوجده في الغير فلا يرد عليه ان كلامه تعالى باعتبار وجوده الخارجي الحادث قائم بغيره تعالى على هذا المذهب ايضا فالمناسب ان يقول من عدم قيام كلامه تعالى بذاته ( قوله وعلى ماهو ظاهر كلام متقدمي الاشاعرة من ان الالفاظ الخ ) بيان مايلزم على ظاهر كلامهم كاخواته السابقة واللاحقة لا بيان ظاهر كلامهم لان عدم كون الفاظ القرآن كلام الله تعالى فساد عنده كالمصنف فكلمة من بيان لهذا الفساد وذلك الكلام هو قولهم ان الكلام النفسي مدلول اللفظ واما العبارات فانها تسمى كلاما مجازا لدلالته على ماهو الكلام الحقيقي فانه بظاهره يقتضي ذلك وفي ادراج الظاهر اشارة الى انه يمكن توجيه كلامهم بحمله على مااختاره بان يقال الكلمات المرتبة في الكلام اللفظي تدل عقلا على الكلمات المرتبة في علم المتكلم وهي الكلام النفسي والكلام في الحقيقة هو ذلك النفسي واما اللفظي فانما يسمى كلاما لدلالته عليه كما يستفاد من كلام الاخطل * ان الكلام لفي الفؤاد وانما * جعل اللسان على الكلام دليلا * لكنه خلاف

(قوله مثل مايلزم على مذهب المعتزلة وهو كون كلام الله تعالى قائما بغيره ) وذلك لان الكلمات المترتبة في علمه الله تعالى قائمة بذاته تعالى باعتبار وجودها العلمي (قوله وعلى مذهب الحنابلة من قدم الحروف والاصوات مع بديهة تعاقبها ) وذلك لما قلنا من انه لا تعاقب بين الكلمات المرتبة في الوجود العلمي (قوله وعلى ماهو ظاهر كلام متقدمي الاشاعرة من ان الالفاظ والحروف ليست كلام الله تعالى بل معانيها ) وذلك لما قلنا من كون كلام الله تعالى هو الكلمات المرتبة في العلم (قوله وعلى ما اول به المصنف كلام الشيخ من ان الاصوات مع كونها من الاعراض السيالة قائمة بذاته تعالى من غير ترتب ) وذلك لما قلنا من كون قيام الكلمات التي هي كلامه النفسي بحسب وجودها العلمي الذي هو علمه تعالى بها

(قوله مابين اوراق ديوان الحافظ) يريد به الحافظ شمس الدين محمد الشيرازي المعروف بلسان الغيب وديوانه الفارسي المتداول بديار الفرس والجبال وخراسان وماوراء النهر (قوله واسماؤه توقيفية) هذا هو الحق متصف به الله سبحانه بما وصف به نفسه ونسميه بما سماه ونعتقد ان الاسماء والصفات كلها حق ثابت لله تعالى بالمعنى الذي عناه ونقف عند حدود الله تعالى ولا نجاوز عنها في اثبات شيء منها ونفيه ولا نحد الدلالة بتعيين المراد منه بدون اذن من الشارع ولا نطلق عليه تعالى قط مالم يرد به الشرع لا بطريق التسمية ولا بطريق التوصيف سواء كان باللغة العربية اوغيرها الا في مقام الضرورة من البيان والترجمة مثلا اذا لم يعلم التركي ماهو المراد من اسم الله تعالى فنقول له هو تكرى وللفارسي هو خداى واما ماذهب اليه الغزالي رحمه الله من تجويز اطلاق ما علم اتصافه تعالى به بطريق التوصيف فهو عندي ابعد من اطلاقه بطريق التسمية لاقتضائه مصداق الحمل ومناط الحكم فيه تعالى ولا يعلم ثبوته له تعالى بدون ورود الشرع فلا يجوز اطلاقه عليه بلا اذن منه لايهامه النقص والكذب

اى سفسطة ظاهرة ولا يلزم على ذلك مارتبه المصنف على متقدمي الاشاعرة من المحذورات فان المتحدى به حينئذ يكون كلام الله تعالى وانكار كون مابين الدفتين كلام الله تعالى يكون كانكار كون مابين اوراق ديوان الحافظ كلام الحافظ فيكون كفرا في حق القرآن اذ ليس معنى كون هذا المكتوب كلام الله الا انه جعل ذلك الكلام موجودا بالوجود اللفظي ولعل المتأمل الصادق مهما رفض التعصب والجدال يشهد بحقية هذا المقال (واسماؤه تعالى توقيفية) اى لا يجوز اطلاق اسم عليه مالم يرد به

---

الظاهر من كلامهم (قوله الى سفسطة ظاهرة الخ) قد عرفت تأديته اليها (قوله فان المتحدى به الخ) لما عرفت ان الموجود العلمي متحد مع الموجود الخارجي بالذات وان اختلفا بالوجود بناء على ماهو التحقيق من القول بان الحاصل في الاذهان عين الاشياء لا امثالها واشباحها (قوله فيكون كفرا في حق القرآن الى آخره) قد عرفت اختلاف هذا الكلام فيما اورده المصنف على الاصحاب كيف وقد دفعه نفسه عنهم في الوجه الرابع فالصواب هنا ان يقول وذلك الانكار غير لائق اذ الظاهر ان كلام الله تعالى فيما بين الدفتين عبارة عن الفاظ القرآن لا معانيها وما يقال ان تجويز ابي حنيفة الصلوة بترجمة القرآن بلسان آخر يدل على ان القرآن عبارة عن المعاني لقوله تعالى ﴿ فاقرؤا ماتيسر من القرآن ﴾ فمدفوع بان الصحيح انه رجع عن هذا القول هذا هو تحقيق هذا المقام بحسب الطاقة التي قدرها العزيز العلام ﴿ قال المصنف واسماؤه تعالى توقيفية الى آخره ﴾ التوقيف جعل شخص واقفا في مكان غير متجاوز عنه والمراد هنا ان الشرع جعلنا واقفين على اطلاق ماورد فيه اطلاقه غير متجاوزين عنه الى اطلاق مالم يرد اطلاقه فيه فالنزاع في هذه المسئلة في انه هل ورد من جانب الشرع توقيف على ذلك الاطلاق اولا فهذه المسئلة من حيث انه يجب الاعتقاد بورود التوقيف من جانب الشرع يكون من مسائل الكلام ومن حيث وجوب الاقتصار على ماورد في الشرع

---

(قوله فان المتحدى به ح يكون كلام الله تعالى) اى حين جعل كلام الله تعالى عبارة عن الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي يكون المتحدى به وهو السور والآيات التي تحدى بها النبي عليه السلام كلام الله تعالى حقيقة ضرورة كونها كلمات مرتبة له تعالى في علمه الازلي وان كانت حين التحدي موجودة في الخارج وكان التحدي وطلب المعارضة باعتبار هذا الوجود الذي صارت بحسبه كلاما لفظيا بخلاف مازعمه متقدمي الاشاعرة فان المتحدى به على زعمهم لا يكون كلام الله تعالى حقيقة بل يكون اطلاق الكلام عليه على سبيل المجاز لدلالته على الكلام الحقيقي (قوله يكون كانكار كون مابين اوراق ديوان الحافظ كلام الحافظ) مع انا نعلم قطعا انه كلامه فكذا كون مابين دفتي المصحف كلام الله تعالى معلوم لنا قطعا فيكون انكار كون كلام الله تعالى كفرا فان انكار كونه كلام الله تعالى انكار بالحقيقة لكون الكلمات المرتبة الموجودة في علمه تعالى كلاما له تعالى فانه متحد معها بالذات الا انه جعل موجودا بالوجود اللفظي بعد كونه موجودا بالوجود العلمي وهذا القدر لا يخرجه عن كونه كلاما له تعالى حقيقة

اذن الشارع قال فى المواقف وشرحه ليس الكلام فى اسماء الاعلام الموضوعة فى اللغات وانما النزاع فى الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بها جاز الاطلاق عليه تعالى سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعى او لم يرد وكذا الحال فى الافعال وقال القاضى ابوبكر من اصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه موهما لما لا يليق بكبريائه فمن ثمة لم يجز ان يطلق عليه تعالى لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم سبقه غفلة ولا لفظ الفقيه لان الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقية الجهل ولا لفظ العاقل لان العقل علم مانع عن الاقدام على مالا ينبغى مأخوذ من العقال وانما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعى الى مالا ينبغى ولا لفظ الفطن لان الفطانة سرعة الادراك لما يراد عرضه على السامع فيكون مسبوقا بالجهل ولا لفظ الطبيب لان الطب يراد به علم مأخوذ من التجارب الى غير ذلك من الاسماء التى فيها نوع ايهام لما لا يسوغ فى حقه تعالى وقد يقال لابد مع نفى ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ الاشعرى ومتابعوه الى انه لابد من التوقيف وهو المختار للاحتياط فى الاحتراز عما يوهم باطلا لعظم الخطر فى ذلك فلا يجوز الاكتفاء فى عدم ايهام الباطل

وحرمة اطلاق ماعداه وعدم جوازه يكون من مسائل الفقه فهى مشتركة بين العلمين كمسئلة المسح على الخفين ولا يجوز ان يكون التوقيف من جانب العقل لان الحكم بجواز الاطلاق وعدم جوازه يكون قولا بالحسن والقبح العقليين فعلى هذا يتجه عليهم انه لابد فى بيانها من دليل شرعى الا ان يقال الادلة الشرعية الدالة على وجوب كمال التعظيم له تعالى كثيرة والتوقيف ثابت بهذه الادلة كما يدل عليه قول الاشعرى فلا يجوز الاكتفاء فى عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا وبعده يتجه ان غاية ذلك الاجتهاد فى هذه المسئلة الا ان يقال المسائل المشتركة بين علمى الكلام والفقه لا يجب ان تكون يقينية بل يجوز ان تكون ظنية يكفيها الاجتهاد فيها ولعل المصنف لاجل ذلك ولاجل انها متعلقة بالاسماء لا بذات المسمى ولا بصفاته جعلها خاتمة لمباحث الذات والصفات ( **قوله** اذا لم يكن اطلاقه موهما الى آخره ) لا يخفى انه مراد المعتزلة ايضا وان سكتوا عنه ( **قوله** سرعة ادراك مايراد عرضه الى آخره ) اى سرعة ادراك المراد قبل تمام الكلام الدال عليه وعرضه على السامع عادة انما يوجد عند تمام الكلام ولذا لم يقل سرعة ماعرض عليه وليس المراد انها سرعة ادراك المراد قبل الشروع فى العرض ولك ان تعممه عن ذلك ( **قوله** لان الطب يراد به الى آخره ) كما هو مراد من قال ان علم الطب عبارة عن مجموع العلم والعمل ثم المراد انه كثيرا مايراد به ذلك لان هذا القدر بل قلة الارادة كاف فى الايهام المذكور فلا ينافى جعل بعضهم الطب عبارة عن مجرد العلم ( **قوله** حتى يصح الاطلاق بلا توقيف ) لان مجرد ارتفاع الموانع غير كاف بل لابد من المقتضى لاندفاع التوقف

( قوله ليس الكلام فى اسماء الاعلام الموضوعة فى اللغات ) كاسم خداى ويزدان وتكرى فانه يجوز اطلاقها عليه تعالى من غير ورود اذن الشارع بهذا الاطلاق ( قوله مأخوذ من العقال ) وهو الحبل الذى يشد به البعير بذراعه فكانه عقل له بشيء اى حبس وشدد

(قوله مع شيوعهما) هذا فى القرن الاول والثانى وبين المجتهدين والفقهاء فى حيز المنع ولا عبرة لشيوعه فى القرون المتأخرة وفى السنة العوام ثم مرادفتهما



للواجب لا توجب صحة الاطلاق فان الواجب ليس مما ورد به الشرع ومن اطلقه عليه تعالى انما اطلقه على اصطلاح الفلاسفة ثم لو سلم صيرورة ذلك اجماعا فهو ليس بحجة فى باب العقائد عند الحنفية رحمهم الله ومن جمله حجة فيه فانما ذلك فى اجماع الصحابة بتصريح الكل من غير سبق خلاف فيه لان العقائد لا بد لها من قاطع والتقليد فيها غير سائغ والظن غير كاف

بمبلغ ادراكنا بل لا بد من الاستناد الى اذن الشرع انتهى قلت ذهب الامام الغزالى الى جواز اطلاق ما علم اتصافه تعالى به على طريق التوصيف دون التسمية لان اجراء الصفة اخبار بثبوت مدلولها فيجوز عند ثبوت المدلول الا ما نع بخلاف التسمية فانه تصرف فى المسمى ولا ولاية عليه الا للاب والام ومن يجرى مجريهما وهو تعالى منزه عمن يتصرف فيه هذا كلامه ويشكل ذلك بلفظ خداى وتكرى وامثالهما فى سائر اللغات مع شيوعهما من غير نكير اللهم الا ان يقال ان لفظ خداى معناه خود آينده اى الموجود بذاته وحينئذ يكون مرادفا لواجب الوجود كما ذكره الامام الرازى فى بعض تصانيفه ويقال بمثل ذلك فى سائر اسمائه بحسب سائر اللغات ان امكن واما اطلاق واجب الوجود وصانع العالم وامثالهما فالظاهر انه بطريق الوصف لا بطريق التسمية (والمعاد) اى الجسمانى فانه المتبادر عند اطلاق اهل الشرع اذ هو الذى يجب الاعتقاد به ويكفر من انكره (حق) باجماع اهل الملل الثلث وشهادة نصوص القرآن فى المواضع المتعددة بحيث لا يقبل التأويل كقوله تعالى ﴿اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم مبين وضرب لنا مثلا

---

(قوله فيجوز عند ثبوت المدلول الى آخره) لعله يقول فلو كان فيه ما لا يليق لكبريائه تعالى لما ثبت له تعالى لكن لا بد من حمل العلم فى كلامه على العلم القطعى الذى هو اليقين كما هو الظاهر منه (قوله فانه تصرف فى المسمى الى آخره) لعل النزاع بينه وبين الاشعرى ان واضع اللغات هو الله تعالى عند الاشعرى وغيره تعالى عند الامام حجة الاسلام (قوله واما اطلاق واجب الوجود الى آخره) اى مما لم يرد بها الشرع فهو على سبيل التوصيف وهو جائز عند الامام لا بطريق التسمية حتى لا يجوز عنده وفى سكوته عن الجواب عن امثاله على مذهب الاشعرى ايماء الى ترجيحه مذهب الامام والجواب عنه على مذهبه اجماع علماء اهل السنة على اطلاقهما واطلاق امثالهما فافهم وتأمل فيه ﴿قال المصنف والمعاد حق﴾ المعاد مصدر ميمى او اسم مكان وحقيقته العود لوجه الشئ الى ماكان عليه والمراد هنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء او رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق او الى الحيوة بعد الموت والارواح الى الابدان بعد المفارقة واما المعاد الروحانى المحض على ما يراه الفلاسفة فمعناه رجوع الارواح الى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال الآلات او التبرؤ عما ابتليت به من الظلمات الهيولانية على ما فى شرح المقاصد (قوله اذ هو الذى يجب الاعتقاد به الى آخره) تعريف المسند لحصره فى المسند اليه اضافيا اى ما يجب اعتقاده هو الجسمانى لا الروحانى فلا يكون من مسائل علم الكلام فيكون المتبادر من اطلاق اهل الشرع فى علم الكلام هو الجسمانى لا الروحانى ولا اعم منهما (قوله باجماع اهل الملل الثلاث) المسلمون واليهود والنصارى وتعميم الاجماع عن اجماع اهل الكتاب

---

(قوله ويشكل ذلك بلفظ خداى وتكرى) فانهما يطلقان عليه تعالى على طريق التسمية دون التوصيف مع انه لم يرد من الشارع اذن فى اطلاقهما عليه تعالى (قوله معناه خود آينده) فيكون اطلاقه عليه تعالى على طريق التوصيف فهو جائز لانه مما علم اتصافه تعالى (قوله اذ هو الذى يجب الاعتقاد به ويكفر من انكره) فهو اللائق بان يورد فى علم الكلام ويبحث عن احواله بخلاف المعاد الروحانى الذى هو بقاء النفس بعد المفارقة عن البدن والتلذذها باللذات العقلية وتألمها بالآلام النفسانية فانه وان كان حقا لكن لا يجب الاعتقاد به شرعا ولا يكفر من انكره فلا يلايم ان يورد فيه ملائمة ايراد الجسمانى بل هو من المسائل الحكمية ولذا اثبته الحكماء وبحثوا عن احواله (قوله كقوله تعالى اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة الآية)

ونسى خلقه قال من يحيي العظام وهى رميم قل يحييها الذى انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم ﴾ قال المفسرون نزلت هذه الآية فى ابى بن خلف خاصم النبى صلى الله عليه وسلم واتاه بعظم قدرم وبلى ففتته بيده وقال يا محمد اترى الله يحيى هذه بعد مارم فقال صلى الله عليه وسلم نعم ويبعثك ويدخلك النار وهذا مما يقلع عرق التأويل بالكلية ولذلك قال الامام الانصاف انه لايمكن الجمع بين الايمان بما جاء به النبى صلى الله عليه وسلم وبين انكار الحشر الجسمانى قلت ولا الجمع بين القول بقدم العالم على مايقول به الفلاسفة وبين الحشر الجسمانى لان النفوس الناطقة على هذا التقدير غير متناهية فيستدعى حشرها جميعا ابدانا غير متناهية فى امكنة غير متناهية وقد ثبت تناهى الابعاد بالبرهان وباعترافهم (يحشر الاجساد ويعاد فيها الارواح) باعادة البدن المعدوم بعينه عند

لاجل ان اجماعهم يدل عقلا على ان سائر الكتب الالهية مثبتة للحشر الجسمانى لا للاستدلال عليه باجماعهم فلا يرد ان شهادة الكفرة غير مقبولة على ان اجماعهم لايخلو عن التأييد لانهم عقلاء مع غاية كثرتهم كما لايخفى ولما ثبت بالاجماع والكتاب والسنة قطعا كان انكاره كفرا (**قوله** واتاه بعظم قدرم وبلى الى آخره) يقال رم العظم يرم بالكسر من باب ضرب يضرب اى بلى يبلى من باب علم يعلم والتفتيت التفريق ولعله فرق اجزاءه بين اصبعيه وجعله غبارا وقوله اترى الله الخ بمعنى اتظن احياءه بعد هذا للانكار التوبيخى او للتعجب (**قوله** ولا الجمع بين القول بقدم العالم على مايقول به الفلاسفة) اى القدم على الوجه الذى يقول به الفلاسفة من قدم نوع الانسان ففى هذا القيد اشارة الى امكان الجمع مع القول بحدوث نوع الانسان ولايخفى مافيه من الخلل اذ قد سبق منه فى صدر الكتاب ان قول الفلاسفة بقدم نوع الانسان غير معلوم قطعا ولو سلم فلا مدخل لتناهى النفوس وعدم تناهيها فى هذا الباب بل مداره على عدم تناهى الابدان لان افلاطون واتباعه مع قولهم بتناهيها قائلون بقدمها مع التناسخ فيلزمهم عدم تناهى الابدان فلا يمكن الجمع على قولهم ايضا فالوجه ان يقال ولا الجمع بين القول بقدم العالم مع عدم تناهى المكلفين المحشورين وبين الحشر الجسمانى بناء على انقداح قولهم ماثبت قدمه امتنع عدمه كما سبق اقول ولايمكن الجمع بين الحشر الجسمانى وبين القول بكونه تعالى فاعلا موجبا كما دل عليه مانقل عن حجة الاسلام الابانبات معدات غير متناهية ليكون نوع المكلف حادثا والمحشورون متناهية (**قوله** فيستدعى حشرها جميعا الخ) ليس المراد حشرها دفعة بل المراد حشر جميعها ولو متعاقبة اذ لافناء لاهل الجنة والنار بعد دخولهم فيها فسواء كان حشرهم دفعة او على التعاقب يلزم اجتماع الابدان والامكنة الغير المتناهية فى الوجود فى زمان واحد فقد ابطلها البراهين (**قوله** باعادة البدن المعدوم الخ) الاولى باعادة الشخص المعدوم بعينه ليشمل اعادة بدنه وروحه المعدومين لان الارواح داخلة تحت عموم قوله تعالى (كل شئ هالك الا وجهه)

ومن زعم ان ورود الاذن باطلاق اسم اذن باطلاق مراد فيه فقدانى (قوله ولا الجمع بين الخ) قال بعض الفضلاء الشرع انما ورد باثبات الحشر لآدم الاخير واولاده ويجوز تخصيص قوم دون قوم ببعض المجازاة من الثواب والعقوبة لتفاوتهم فى الكمال والنقص كالحيوانات العجم والمقصود من ذلك دفع مالمح اليه الشارح من ان الفلاسفة وان

لم يكتف فى هذا الاستدلال بقوله تعالى قل يحييها الذى انشأها اول مرة قطعا لعرق التأويل وقلعا لبابه بالكلية اذ لايتأتى بهذا القطع والقلع الا بهذا المجموع على مالايخفى ولهذا القلع المذكور نقل الحديث ايضا (قوله فان النفوس الناطقة على هذا التقدير غير متناهية) فان القائلين به قائلون بقدم الانواع المتوالدة دون اشخاصها ولايتصور ذلك الا بكون اشخاصها غير متناهية متعاقبة فيكون النفوس الانسانية الحادثة بحدوث الابدان الغير المتناهية غير متناهية

ايكفروا بنفس قولهم بقدم العالم على نحومايقولون به لكنهم يلزمهم ذلك لتأديه لانكار الحشر الجسمانى ووجه الدفع ظاهر على انه على ذلك التقدير لزوم المنى لا التزامه (قوله باعادة البدن المعدوم بعينه) لادليل على ذلك لا من حيث العقل ولا من جهة النقل وقد اعترف به الفخر الرازى مع تعنته فيه بل الدليل قام على خلافه فان الاعادة لابد من بقاء المعاد محفوظ الوجود والوحدة والالا يكون اعادة بل ايجادا مستأنفا وماذكره الشيخ الرئيس فى هذا الباب واضح بين الافادة وان لم يحصل معناه للمتفلسفة ومذهب الحنفية ان اعادة المعدوم بعينه ممتنعة والائمة الثلاثة ومعهم زفر رحمهم الله متفقون عليه وصرح به ابو المنصور الماتريدى فى التأويلات وماوقع من بعض اتباع المتفلسفة من تخصيص ذلك بالاعراض خلصت من القول مردود عليه وامكان الحشر لايتوقف عليه اصلا ومما يدل قطعا على ان هؤلاء الفقهاء العظام يقولون بامتناع الاعادة مسئلة اليمين وذلك انهم اختلفت اصولهم فى ان تصور شرط فى انعقاد اليمين ام لافذهب ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله على اشتراط امكانه الذاتى بمعنى عدم استحالته عقلا وشرط زفر امكانه العادى ايضا بمعنى عدم استحالته فى مجارى العادة لان وجوب الكفارة فى يمين يتصور فيه البر حتى يصير التكفير كالبادذهب ابو يوسف الى عدم اشتراطه اصلا لان البر الواجب يتأدى بالكفارة توجب انعقادها فى حق وجوبها ثم فرعوا على هذه الاصول مسائل منها ٢٤٩ ما فى الجامع الصغير حيث قال فيه محمد عن يعقوب عن ابى حنيفة فى رجل قال والله لا اكلمك حتى يأذن لى فلان فمات يسقط اليمين ولو قال لامرأته انت طالق ان لم يقتل فلانا وفلان ميت وهو لايعلم بموته لاشئ عليه وان كان عالما به طلقت امرأته وقال ان لم اشرب الماء الذى فى هذا الكوز اليوم وفيه ماء فاهرق قبل الليل لايحنث. قال الشيخ نجم الدين النسفى رحمه الله فى شرحه هذا قولهما وقال ابو يوسف يحنث لان المذهب عندهما ان اليمين لاتنعقد على مالا امكان له ومتى اضيف الى ممكن ثم زال الامكان لم يتحول الى مايحتمل الوجود والامكان اما فى مسئلة الاذن فان جعل الاذن غاية وغاية اليمين آخر اجزائه اوكان محتملا للوجود فاذا مات بطلت لان الشرط كان اذنه فى حياته القائمة به واما مسئلة القتل لان اليمين لم تنعقد على الذى يحتمل الحدوث وانما عقدت على الحيوة القائمة به على ماقدره فى نفسه فلايبقى على مايحتمل الوجود وهو حيوة غير الاولى واما اذا علم بموته قصد الحيوة الموهومة التى ستوجد بالاحياء فيكون الفلان بعينه فانعقدت اليمين لانها عقد يصح مع كل حظر كما فى قوله والله لامسن السماء واما مسئلة الكوز فان اليمين متى عقدت على فعل لايمتد كالشرب موقت باليوم كان اليوم معيارا فلا يلزم انعقادها الا فى آخر النهار من اليوم المراهن فيه عقدا ويلزم ابتداء العقد فى آخر النهار والماء هالك فلا تنعقد عندها ولهذا قلنا فى قوله والله لامسن السماء اليوم ان يحنث فى آخر النهار بخلاف ما اذا اطلق وقال ان لم اشرب الماء الذى فى هذا الكوز حيث لانها انعقدت مطلقة والمطلق غايته هلاك الحالف او هلاك ماعقد عليه فاذا ترك البر حتى انتهت مدة العقد حنث واما عند ابى يوسف فيحنث فى هذه الصور كلها لان اليمين فى المستقبل تستغنى عنده عن الاحتمال هذا كلامه وفيما امكن عقلا لااعادة ولم يوقت يحنث حالا عند ائمتنا الثلاثة بتيقن

---

بعض المتكلمين بل اكثرهم اوبان يجمع الاجزاء المتفرقة كما كانت اولا عند بعضهم وهم الذين ينكرون جواز اعادة المعدوم موافقة للفلاسفة وهم يدعون بداهة استحالته ويزعمون اقامة الدلائل التنبيهية عليها منها ماذكره ابن سينا فى التعليقات انه اذا وجد الشئ وقتاما لم ينعدم واستمر وجوده فى وقت آخر وعلم ذلك او شوهد علم ان الوجود واحد

---

وهو دليل من ذهب الى ان الحشر بالاعادة لابالجمع (**قوله** علم ان الموجود واحد) اى بالشخص فزيد الموجود اليوم هو زيد الموجود امس بعينه وشخصه لان الزمان ليس من المشخصات قطعا وقد نازع فيه بعض تلامذة ابن سينا فالزمه بان قال ان كان الامر كما زعمت فلا يلزم منى الجواب لانى غير من كان يباحثك وانت ايضا غير من كان يباحثنى وهذا الكلام من الشيخ تمهيد للاستدلال بقوله واما اذا عدم الخ اذ الاشياء تنكشف باضدادها فان المراد اذا استمر وجود الشئ ولم ينعدم هويته زمانين لم يلزم التحكم الباطل فى الحكم بان الموجود فى الزمان الثانى هو بعينه

السابقـة مستحيلة عقلا بخلاف الاحيـاء ثانيـا

واما اذاعدم فليكن الموجود السابق (ا) وليكن المعاد الذى حدث (ب) وليكن المحدث الجديد (ج) وليكن (ب) (كج) فى الحدوث والموضوع والزمان وغيرذلك لايخالفه الا بالعدد فلا يتميز (ب) عن (ج) فى استحقاق ان يكون (ا) منسوبا اليه دون (ج) فان نسبة (ا) الى امرين متشابهين من كل وجه الا فى النسبة التى تنظر هل يمكن ان يختلف فيهما اولا يمكن لكنهما اذا لم يختلفا

الموجود فى الزمان الاول لبقاء الموضوع والمشخصـات اعنى الهوية المشتركة بين الزمانين بداهة وان تبدل بعض العوارض الغير اللازمة للشخص (واما اذا عدم) ولم يستمر الوجود فى الزمان الثانى ثم اعيد فى الزمان الثالث لزم التحكم الباطل فى الحكم بان هذا الموجود المتأخر هو بعينه الموجود السابق لاموجود آخر مثله اذلما فقد هوية الموجود الاول لم يبق منه شئ من الموضوع والعوارض المشخصة حتى يكون الموجود الثانى مشتملا عليه ويكون مرجحا للحكم المذكور ويندفع التحكم وحيث لامرجح فلااندفاع كما قال (فليكن الموجود السابق) اى زيدا قبل موته مثلا وليكن (المعـاد الذى حدث ب) وهو فى المثال زيد المحدث بعد موته فى وقت آخر (وليكن المحدث الجديدج) وهو فى المثال عمرو الحادث بعد موت زيد الشبيه بزيد الحادث بعد موته فى جميع المشخصات والعوارض ولذا قال (وليكن ب كج فى الحدوث والموضوع والزمان وغير ذلك) من الامور المميز عما عدا ها الغير المميزة عن كونهما الموجود الاول وبهذا يندفع ماقيل ان اصل الاستدلال مبنى على ان الزمان ليس من المشخصات فاخذ الزمان هنا يخالفه وذلك الاندفاع لان المراد انه مثله فى الحدوث بعدفنـاء الموجود الاول اذلو كان المحدث الجديد حادثا قبل فنائه واستمر وجوده الى ان يحدث المعاد ثانيا لم يكن هناك تحكم اصلا لان ذلك المحدث الجديد غير الفانى قطعا كما دل عليه تمهيد الشيخ والامتياز بينهما من جهة المشخصـات الآخر لابالزمان لاشتراكهما فى زمان قبل فناء الموجود السابق فلا مخالفة وبالجملة انمـا يلزم التحكم اذا كان المحدث الجديد حادثا بعد فناء الموجود السابق سواء كان حدوثه مع حدوث مافرض معادا او قبله او بعده (لاتحادهما الا بالعدد) علة لكونهما متماثلين من كل وجه والاولى ان يقول بحيث لايتغايران الا بالعدد واذا كانا متماثلين كذلك (فلايتميزب عن ج) فى استحقاق ان يكون (ا) منسوبا اليه) اى الى ب بان يقال هذا دون الآخر (فان نسبة (ا) كائنة (الى امرين متشابهين من كل وجه الا فى النسبة التى تنظر) فيها جوابا عمن قال (هل يمكن ان يختلفا فيها اولا) وتلك النسـبة مافى قوله منسوبا وهذا الاسـتثناء من قبيل ماذكروه فى تأكيد المدح بمايشبه الذم كقول الشاعر * ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم * بهن فلول من قراع الكتائب * بمعنى انه لوكان لهم عيب كان ذلك العيب فلول سيوفهم من المحاربة الكثيرة مع اعدائهم لكنهـا ليست بعيب ايضـا بل ممايدل

(قوله وليكن ب كج فى الحدوث والموضوع والزمان الخ) اى وليكن ب المماثل لج المتحد معه فى الماهية ولوازمها مشاركا وموافقـا له فى جميع العوارض و اللواحق التى يمكن اشتراكهما و موافقتهما فيهامن الحدوث والموضوع والزمان وغيرها (قوله فلايتميز ب عن ج) اى فعلى هذا الفرض لايتميز ب عن ج بان يكون المعـاد هو ب لا ج فان نسبة ا على هذا الفرض الى امرين هما ب و ج المتشابهـان من كل وجه اى فى المـاهية ولوازمها وجميع اللواحق المكنة العروض لهمامعا ولاتغاير بينهما فى هذا الفرض الا فى النسبة التى ينظر ويتردد فى انه هل يمكن ان تختلف تلك النسبة فيهما بان يكون احديهما احق بان يكون معـادا ويكون ا اولى به من الآخر اولاتختلف بل يكونان متشابهين فى تلك النسبة ايضا فيصح كون كل منهما معـادا او محدثا جديدا لكن اذا لم يختلفا فى الماهية ولوازمها وعوارضها على ماهو المفروض فلايمكن ان يجعل (ا) لاحدهما اولى من ان يجعل للآخر (على)

فليس ان يجعل لاحدهما اولى من ان يجعل للآخر فان قيل انما هو اولى (لب) دون (ج) لانه كان (لب) دون (ج) فهو نفس هذه النسبة واخذ المطلوب فى بيان نفسه بل يقول الخصم انما كان (لج) بل اذا صح مذهب من يقول ان الشئ يوجد فيفقد من حيث هو موجود ويبقى من حيث ذاته بعينه ذاتا مالم يفقد من حيث هو ذات ثم اعيد اليه الوجود امكن ان يقال بالاعادة الى ان يبطل من وجوه اخر واذا لم يسلم ذلك ولم يجعل للمعدوم فى حال العدم ذاتا ثابتة لم يكن احد الحادثين مستحقا لان يكون له الوجود السابق دون الحادث الآخر بل اما ان يكون كل منهما معادا او لا يكون كل واحد منهما معادا

على كمال شجاعتهم وعليه حمل قوله تعالى لايذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى الآية مبالغة فى نفى الموت عنهم فالمراد لو لم يكونا متشابهين بل مختلفين فى الجملة كانا مختلفين فى هذه النسبة لكنهما غير متخالفين فى هذه النسبة ايضا لانهما اذا لم يختلفا فى اشتمال احدهما على شئ من موضوع الموجود السابق وعوارضه المشخصة دون الآخر (فليس ان تجعل) تلك النسبة (لاحدهما اولى) فى نفس الامر (من ان تجعل للآخر) واذا انتفى الاولوية فى نفس الامر كان الحكم بان احدهما هو الموجود السابق دون الآخر تحكما باطلا ولو كان ذلك الحكم من المبادى العالية وكلما كان ذلك الحكم تحكما باطلا لم يختلفا فى تلك النسبة ايضا فى الواقع ضرورة انهما لو اختلفا فيها فى الواقع لم يكن ذلك الحكم تحكما باطلا بل متحققا فى المبادى العالية لان تحققها فى الواقع يستلزم حكم المبادى بها والحاصل ان عدم اختلافهما فى الاشتمال المذكور يستلزم انتفاع الاولوية وانتفاؤها يستلزم التحكم فى الحكم بهذه النسبة والتحكم يستلزم عدم اختلافهما فى هذه النسبة ايضا فى الواقع (فان قيل انما هو اولى اب دون ج لانه كانت لب دون ج) معارضة لقوله فليس ان تجعل الى آخره معارضة فى المقدمة واجاب عنها بقوله (فهو) اى هذا الحكم الحصرى (نفس هذه النسبة) التى نفينا تحققها فى نفس الامر واخذه فى بيانها (اخذ المطلوب فى بيان نفسه) وهو باطل مصادرة على المطلوب ولا يسلم الخصم (بل يقول الخصم انما كان الخ) والمتوجه ان يقال لايلزم من اندفاع المعارضة تمام الدليل المذكور الذى ادعى كونه تنبيها اذ للخصم بعد ذلك منع عدم الاولوية فى الواقع اضرب عنه فقال (بل اذا صح مذهب من يقول الى آخره) يعنى ليس لمنع عدم الاولوية مدار سوى مذهب من قال ان هويات المعدومات الممكنة متمايزة ثابتة فى العدم ثبوتا منفكا عن الوجود الخارجى كما ذهب اليه المعتزلة وذلك المذهب باطل فلاشك فى عدم الاولوية وبهذا التحرير سقط مخترعات الاوهام وتلخيص هذا الدليل لو جاز اعادة المعدوم بعينه لجاز اعادته مع مثله من كل وجه واللازم باطل لان المتماثلين اما ان يكون احدهما معادا دون الآخر وذلك باطل مستلزم للتحكم من غير مرجح ولو فى حكم المبادى العالية واما ان يكونا معادين وذلك باطل مستلزم

(قوله فهو نفس هذه النسبة واخذ المطلوب فى بيان نفسه) اى هذا مصادرة اذ ليس الكلام الا فيه فانه لا تفاوت بين ب و ج فى هذا الغرض بل هما متشابهان من كل وجه فلا يتصور اختلافهما فى هذه النسبة اصلا (قوله بل يقول الخصم انما كان الخ) وذلك لان المناسبة المصححة لهذا الكون بين ا و ج ليس باقل مما هو بين ا و ب (قوله بل اذا صح مذهب من يقول) الى قوله امكن ان يقال بالاعادة وذلك لان الذات المعينة التى يقال يعودها باقية ومتحفظة ح فى حال العدم فاذا صارت موجودة بعد كونها معدومة يكون معروض الوجود فى الوقتين امرا واحدا لانحفاظ وحدته (قوله ولم يجعل للمعدوم فى حال العدم ذاتا ثابتة) على ما هو التحقيق فان العدم عبارة عن فقد الذات فيكون المعدوم فى الخارج مسلوبا عن نفسه مادام معدوما فيصدق على الانسان المعدوم فى الخارج انه ليس بانسان فيه وصدق هذه السالبة الخارجية لعدم الموضوع فى الخارج

واذا كان المحمولان الاثنان يوجبان كون الموضوع لهما مع كل واحد منهما معادا غير نفسه مع الآخر فان استمر موجودا واحدا او ذاتا ثابتة واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد القائم موجودا اوذاتا شيئا واحدا وبحسب اعتبار المحمولين شيئين اثنين فاذا فقد استمراره فى نفسه ذاتا واحدة بقى الاثنينية الصرفة لاغير هذا كلامه

لاتحاد الاثنين واما ان لايكون شئ منهما معادا وهو ايضا باطل مستلزم لخلاف المفروض اذقد فرض كون احدهما معادا ومن قال هناك ان الثالث هو المطلوب فقد غفل * واعلم ان تقرير كلام الشيخ هنا لايتوقف على كون المتماثلين المذكورين موجودين فى الخارج بل يكفى كون احدهما موجودا والآخر معدوما اذ التحكم المذكور لازم فى الحكم بان هذا الموجود الحادث بعد فناء الاول هو الموجود السابق لاموجود آخر مثله الممكن فى ذاته ايضا فالتعرض بالحدث الجديد من مقتضيات التحكم لالمجرد التوضيح كاوهم وبذلك يندفع ان يقال ان الملازمة القائلة بانه لو جاز اعادته لجاز اعادته مع مثله ممنوعة فى عوارض المعاد بجمع الاجزاء المتفرقة لان العرضين المتماثلين ان قاما بالمعاد لزم اجتماع المثلين فى محل واحد وان قام احدهما به والآخر بشخص آخر فلا تحكم لان العرض المعاد هو القائم به فلايدل على امتناع اعادة العوارض بخلاف الدليل الآتى لكن على هذا قولنا مع مثله فى الملازمة المذكورة بمعنى مع امكان مثله فاعلم هذا المقام ( **قوله** واذا كان المحمولان الاثنان الى آخره ) دليل آخر على امتناع الاعادة فان الدليل الاول كان باعتبار امر ثالث غير المبدأ والمعاد وهذا الدليل باعتبارها فقط مع قطع النظر عن الامر الثالث وحاصل هذا الدليل لو جاز اعادة المعدوم لجاز ان يكون موضوعا قولنا هذا مبدأ وهذا معاد متحدين بالذات ومختلفين باعتبار محمولى المبدأ والمعاد كما فى قولنا زيد قائم وزيد قاعد واللازم فيما نحن فيه باطل لان كل محمولين يوجبان المغايرة بين موضوعهما ولو مغايرة اعتبارية كزيد القائم وزيد القاعد والمغايرة التى اوجبها المحمولان الاثنان انما تجامع الاتحاد الذاتى فيما استمر وجود الموضوع وهويته اوثبوته فى العدم منفكا عن الوجود الخارجى ليثبت المحمولان لذات واحدة ويتحقق هناك اتحاد بالذات والهوية ومغايرة باعتبار المحمولين واما اذا ثبت له احد المحمولين حال وجوده ثم فقد هويته ولم يكن لها ثبوت حال العدم فلم يكن فى نفسه ذاتا واحدة ثم ثبت له محمول آخر كما فيما نحن فيه فليس هناك بين الموضوعين اتحاد اصلا لابالاعتبار وهو ظاهر ولابالذات والهوية لان عدمها فيما بين ثبوت المحمولين عبارة عن بطلان الهوية وفقد الذات بناء على بطلان قول من يقول هويات المعدومات الممكنة متمايزة ثابتة حال العدم وبقاؤه ذاتا واحدة فى نفسه الى ان يلحقه المحمول الثانى انما يتصور باحد الامرين اما باستمرار الوجود الخارجى اوباستمرار الثبوت حال العدم فاذا لم يكن له شئ منهما لم يكن هناك اتحاد بين الموضوعين اصلا فبقى الاثنينية الصرفة

( قوله واذا كان المحمولان الاثنان ) هما الوجود والعدم يوجبان الموضوع لهما اعنى معروضهما مع كل واحد منهما غير نفسه مع الآخر وذلك لكون العدم عبارة عن فقد الذات وعدم انحفاظها فى حال طريانه (قوله فان استمر موجودا واحدا ) وذلك بان يستمر ذاته ووجوده (قوله او ذاتا ثابتة واحدة) وذلك بان استمر ذاته فقط كان ذلك الشئ المستمر باعتبار الموضوع الواحد القائم الثابت من جهة الوجود والذات شيئا واحدا ويكون له جهتان من وحدة الذات والوجود اذا استمر الوجود وجهة وحدة هى الذات اذا استمر ذاتا فقط وباعتبار المحمولين اعنى الوجود والعدم شيئين اثنين ( قوله فاذا فقد استمراره فى نفسه ذاتا واحدة ) بقيت الاثنينية الصرفة وذلك لعدم اشتراك الموجود مع المعدوم لا فى الذات ولا فى الوجود فلايكون بينهما جهة اصلا واحدة

وربما يخالج الاوهام انه اذا عدم فى الخارج يبقى فى نفس الامر بحسب وجوده الذهنى فيتحفظ وحدته بحسب ذلك الوجود كما لوكان ثابتا فى العدم ووجه دفعه

اى الخالية عن الاتحاد بوجه ما فقد ظهر فساد ماقيل ان هذا الدليل ليس مبنيا على بطلان مذهب من يقول بثبوت ذوات المعدومات حال العدم لايقال انما يبقى الاثنينية الصرفة لو لم تكن الهوية الثانية عين الهوية الاولى وهو ممنوع بل اول المسئلة لانا نقول انكار كونهما اثنين مكابرة فان اتحدا بالذات يلزم اتحاد الاثنين وهو باطل وعليه مبنى الدليلين * واعلم ان مبنى كلا الدليلين على فقدان الذات وبطلان الهوية فيما بين الوجودين السابق واللاحق لان مدار لزوم التحكم وعدم الاتحاد بين الموضوعين بوجه هو ذلك الفقدان ولذا ارجع الشارح المحقق فى حاشية التجريد مجموع الدليلين الى دليل واحد وحكم بان ليس هذا استدلالا على امتناع العود بامتناع الحكم على المعدوم كما قرره المتأخرون واوردوا عليه بوجوه * الاول المعارضة بان يقال لو امتنع اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بامتناع العود لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة تمكن الاشارة العقلية اليها * الثانى النقض بان يقال لو صح هذا الدليل لزم ان لايصح الحكم على معدوم اصلا واللازم باطل * الثالث المنع بان يقال لانم انه لو صح الاعادة لصح الحكم عليه بصحة العود ولو سلم فالاشارة العقلية تكفيها الهوية الذهنية ولاتتوقف على الهوية الخارجية وعلى تحرير الشارح لايتوجه عليه غير الثالث بعد التسليم وتفصيل هذا البحث يطلب من محل آخر ( **قوله** وربما يخالج الاوهام الخ ) ايراد على الدليلين بانا لانسلم انه اذا لم يستمر وجوده ولم تكن له هوية ثابتة فى الخارج حال العدم يلزم التحكم وعدم اتحاد الموضوعين بالذات وانما يلزم ذلك لو لم يكن له فى نفس الامر وجود مستمر بوجه آخر غير الوجود الخارجى وغير الثبوت الخارجى وهو ممنوع كيف لاوله وجود فى نفس الامر فى ضمن وجوده الذهنى المستمر الى ثبوت المحمول الثانى فتستحفظ به وحدته الشخصية وتبقى هويته فى نفس الامر كما تستحفظ وتبقى لوكان ثابتا فى الخارج منفكا عن الوجود الخارجى فى حال العدم على مازعمه المعتزلة واذا انحفظت وحدته الشخصية فى نفس الامر فلايتم الدليل الاول لاندفاع التحكم ولا الدليل الثانى لكون موضوعى القضيتين متحدين بالذات والهوية مختلفين باعتبار المحمولين ( **قوله** ووجه دفعه ان الموجود فى الذهن بالحقيقة الى آخره ) اعلم ان الجواب عن هذا السؤال بوجهين * الاول بابطال السند الذى هو جواز انحفاظ وحدته الشخصية بحسب الوجود الذهنى * الثانى باثبات الممنوع اعنى لزوم التحكم والاثنينية الصرفة مع انحفاظ وحدته الشخصية بحسب الوجود الذهنى وفى الاول وجهان فصار المجموع ثلثة اوجه * الاول بابطال السند بان وحدتها الشخصية غير محفوظة فى الذهن اذ لاوحدة بدون الوجود ولاوجود بدون التشخص سواء كان وجودا خارجيا اوذهنيا والهوية الذهنية انما تكون موجودة

( قوله فيتحفظ وحدته بحسب ذلك الوجود ) يعنى انه وان لم يحفظ وحدته فى نفس الامر بحسب الخارج لكنه يتحفظ فى نفس الامر بحسب وجوده الذهنى لان الحاصل فى الذهن عند المحققين انما هو ماهيات الاشياء وانفسها لااشباحها وامثالها وهذا القدر كاف فى صحة الاعادة

ان الموجود فى الذهن بالحقيقة هو الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنية واتحادها مع الوجود الخارجى بمعنى انها بعد التجريد عينه فليست اياه مطلقا بالفعل

فى الذهن بمشخصاتها الذهنية وهى تلك المشخصات ليست هوية خارجية والا لزم اتصاف الهوية الخارجية بالعوارض المختصة بالوجود الذهنى وهو ضرورى البطلان بل بشرط تجريدها عنها وقولهم باتحادها معها بمعنى انها بعد التجريد عنها يكون عينها لا بمعنى انها عينها على الاطلاق وبالفعل سواء جردت عنها اولا اذ ليست عينها مطلقا بالفعل ويتجه عليه ان ليس معنى تجريد الهوية عن مشخصاتها جعلها خالية عنها فى الواقع بل معناه قطع النظر عنها وعدم اعتبارها ولا يلزم من عدم اعتبارها اعتبار عدمها فضلا عن عدمها فى الواقع فكما ان زيدا بتجريده عن مشخصاته الخارجية لا يخرج عن كونه موجودا خارجيا فكذا هويته الذهنية بتجريدها عن مشخصاتها الذهنية لا يخرج عن كونها موجودة وصورة ذهنية فى الواقع بل الكل من الكليات والجزئيات هوية ذهنية مكتنفة بالمشخصات الذهنية بتجريدها عنها كانت صالحة للاتحاد مع كثيرين فى الخارج فيكون كلية اولا تكون صالحة لذلك فتكون جزئية فلا شك فى انحفاظ الوحدة الشخصية فى نفس الامر فى ضمن الوجود الذهنى ❊ الثانى بابطال السند ايضا بان الصورة الحاصلة من كل شىء ولو من الجزئى المعلوم بجميع خصوصياته كلى يصح صدقه على ذلك الجزئى وعلى افراد اخر مماثلة لذلك الجزئى مشاركة له فيه فيكون الوحدة المحفوظة فى ضمن الوجود الذهنى وحدة نوعية لا شخصية ويتجه عليه انه لو صح ذلك لم يصح تقسيمهم الصورة العقلية الى الكلى والجزئى وذلك ظاهر البطلان ❊ الثالث باثبات الممنوع بان وحدته الشخصية المحفوظة فى ضمن الوجود الذهنى غير كافية فى اندفاع المحذورين لان قولنا هذا مبدأ وهذا معاد وكذا قولنا هذا الموجود هو الموجود السابق وعكسه لكون الحكم فى جميع ذلك باتحاد الموجودين الخارجيين المكتنفين بالعوارض الخارجية فهى موجبات شخصيات خارجية يتوقف صدقها على وجود الموضوع فى الخارج لا ذهنيات يكفى فى صدقها وجود الموضوع فى الذهن فقط وان كان المبدئية والمعادية والموجودية فى السابق او اللاحق من المعقولات الثانية العارضة لمعروضاتها فى الذهن فقط ولم تكن تلك الخارجيات من القضايا المتعارفة التى حكم فيها بمفهوم المحمول لا بما صدق عليه لان خصوصية دعوى اعادة

(قوله ان الموجود فى الذهن بالحقيقة هو الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنية) حاصله ان حصول الاشياء بانفسها فى الذهن لا يوجب انحفاظ الوحدة بين الموجود فى الخارج وبين الموجود فى الذهن وذلك لان الموجود فى الذهن حقيقة انما هو الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنية لا الماهية المطلقة ولا الهوية المكتنفة بالعوارض والمشخصات الخارجية ضرورة امتناع وجود الماهية المطلقة المبهمة من حيث انها كذلك فى الذهن وامتناع وجودها فيه من حيث انها مكتنفة بالمشخصات الخارجية التى صارت بها موجودة مشخصة فى الخارج فاتحاد تلك الهوية الذهنية مع الوجود الخارجى لا يتصور الا بعد تجريد كل منهما عما يعرضه ويشخصه فلا يكون حينئذ وحدة الهوية الموجود فى الخارج محفوظة فى نفس الامر بحسب وجودها الذهنى فلا يكون الموجود فى الذهن عين الموجود فى الخارج من حيث انهما موجودان فيهما بل يكون عينه اذا جردا عن جميع عوارضهما المشخصة فلا يكون هو عينه مطلقا وبما قررنا اندفع ما اورد عليه من ان كون الموجود فى الذهن شخصا ذهنيا محفوظا بعوارض يكون بعد التجريد عين الشخص الخارجى لا ينفى كون الشخص الخارجى محفوظا فى الذهن وموجودا فيه محفوظا بتلك العوارض فليتأمل ثم قال هذا المورد بل الحق فى الجواب ان يقال الحكم بان ب مثلا فى الخارج هو ما كان ا فى الخارج يستدعى حفظ الذات (المعدوم) واستمراره فى الخارج ولا ينفع كونها فى الذهن محفوظة نعم الحفظ فى الذهن انما ينفع العلم بان ب كان ا واما ان ب كان ا فى الخارج فلابد فيه من ان لا يكون الذات مفقودة فى الخارج انتهى كلامه اقول وانت خبير بانه لو سلم انحفاظ الذات الموجودة فى الخارج فى نفس الامر فللمانع ان يقول بكفاية هذا القدر من بقاء الذات وانحفاظها

المعدوم بعينه تقتضى الحكم باتحاد الهويتين الخارجيتين فى الخارج واذا كانت تلك القضايا موجبات خارجيات فلابد من انحفاظ وحدتهما فى الخارج ولا يكفى انحفاظ وحدتها فى الذهن ولذا لم يلتفت اليه الشيخ ويتجه عليه ان صدق الحكم الذهنى كاف فى اندفاع المحذور الاول اعنى الحكم لكن لايكفى فى اندفاع المحذور الثانى اذليس الحكم فى هذه القضايا على نفس الصورة الذهنية بل على الموجود الخارجى وتلك الصورة مرآة لملاحظته فلايكون الموضوعان الحقيقيان متحدين بالذات الااذا انحفظ وحدة الهوية الخارجية بحسب الخارج ولايكفى انحفاظ وحدة المرآة ولعل الشيخ لهذه الدقيقة تعرض بالدليل الثانى اذاتقرر هذا فنقول قدحملوا جواب الشارح هنا وفى حاشية التجريد على الوجه الاول ولذا اورد عليه بعض المتأخرين فى حواشى التجريد وتبعه المولى ميرزاجان فى الحاشية القديمة على شرح حكمة العين بان كون الموجود فى الذهن شخصا ذهنيا محفوظ بعوارض ذهنية يكون بعد التجريد عنها الشخص عين الخارجى لاينفى كون الشخص الخارجى محفوظا فى الذهن وموجودا فيه محفوظا بتلك العوارض ثم اختارا الجواب بالطريق الثالث فقالا بل الحق فى الجواب ان يقال الحكم بان (ب) مثلا فى الخارج هو ماكان (ا) فى الخارج يستدعى حفظ الذات واستمراره فى الخارج فلاينفع كونها فى الذهن محفوظة نعم الحفظ فى الذهن انما ينفع العلم بان (ب) كان (ا) فى الخارج فلابد فيه من ان لايكون الذات مفقودة فى الخارج انتهى واجاب بعضهم هنا عن ذلك الاعتراض بان حاصل جواب الشارح ان حصول الاشياء بانفسها فى الذهن لايوجب انحفاظ الوحدة بين الموجود فى الخارج وبين الموجود فى الذهن وذلك لان الموجود فى الذهن حقيقة انما هو الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنية لا الماهية المطلقة ولا الهوية المكتنفة بالمشخصات الخارجية ضرورة امتناع وجود الماهية المطلقة المبهمة من حيث انها كذلك وامتناع وجودها فيه من حيث انها مكتنفة بالمشخصات الخارجية التى بها صارت موجودة ومشخصة فى الخارج فاتحاد تلك الهوية الذهنية مع الموجود الخارجى لايتصور الا بعد تجريد كل منهما عما يعرضه ويشخصه فلايكون حينئذ وحدة الهوية الموجودة فى الخارج محفوظة فى نفس الامر بحسب وجودها الذهنى فلا يكون الموجود فى الذهن عين الموجود فى الخارج من حيث هما موجودان فيهما بل يكون عينه اذا جردا عن جميع عوارضهما المشخصة فلا يكون هو عينه مطلقا انتهى ولايخفى مافيه من الفساد فانه ان أراد تجريد الهوية الخارجية عن العوارض الخارجية تجريدها عن ذوات تلك العوارض المشخصة كتجريد هذه النار عن الحرارة والاحراق وان لم تجرد عن صورتيهما الحاصلتين مع صورة النار فى الذهن فذلك لاينافى كون صورة الهوية الخارجية المشتملة على صور عوارضها الخارجية واحدة بالشخص بحسب وجودها الذهنى كيف وتلك الصورة بعد تجريدها

فى صحة الاعادة وعدم الاحتياج فى ذلك الى انحفاظها بحسب الخارج فان المنافى لصحة الاعادة انما هو الاثنينية الصرفة فى كلا الوجودين لا الاثنينية الصرفة فى الوجود الخارجى فليتأمل

عن المشخصات الذهنية جزئية حقيقية فيما تأدت الى الذهن من طرق الحواس بحيث لايمكن اتحادها مع كثيرين فى الخارج بل بواحد منها وهو هذه النار المحسوسة ولذا قالوا ان الصور الخيالية جزئيات ولاشك فى انحفاظ وحدة الصورة الخيالية بعد غيبة المحسوس عن الحس كما اذا رأينا شخصا فغاب عن بصرنا ثم رأيناه ثانيا فحكمنا بان هذا الشخص هو مارأيناه سابقا فان هذا الحكم المطابق للواقع مبنى على انحفاظ وحدة الصورة الخيالية قطعا ولاينكره الاماكبر وهو المراد بقول بعض المتأخرين فى جوابه الحق نعم الحفظ فى الذهن انما ينفع الملم الى آخره وان أراد تجريدها عن صور العوارض الخارجية ايضا ليبقى فى الذهن ماهية كلية مشتركة بين ذلك الموجود الخارجى وامثاله فللمعترض ان يعود بالصور الخيالية بل هو فى الحقيقة يكون ارجاعا لجواب الشارح الى الجواب بالوجه الثانى وقد عرفت بطلانه والظاهر من كلامه هو الشق الاول وهو مبنى على زعم ان تجريدها المشخصات الذهنية مناف لحيثية كونها موجودة فى الذهن فى نفس الامر وذلك زعم فاسد وعبارة الاعتراض صريحة فيما ذكرنا وان غفل المجيب عن ذلك ومن حمل مراد هذا المجيب على الشق الثانى وغفل عن انحفاظ وحدة الصورة الخياليه الجزئية اورد عليه بان ذلك الجواب مبنى على ان المراد بالذهن هو النفس المجردة وليس كذلك بل المراد مطلق المشاعر فيشتمل الخيال والا لم يندفع اعتراض بعض المتأخرين اذله ان يعود الى الاعتراض بالصور الخيالية انتهى ما لا ولايخفى مافيه ايضا لانه مع كونه حملا لكلام المجيب على خلاف ظاهره لايندفع به ذلك الاعتراض لما عرفت من انحفاظ وحدة الصورة الخيالية فلا يبطل السند المذكور قطعا لايقال نسبة الصورة الخيالية المحفوظة الوحدة للمعدوم الى المعاد والمستأنف سواء فيكون وحدتها المحفوظة نوعية لاشخصية لانا نقول فعلى هذا يلزم ان لاتكون الصورة الخيالية جزئية بل كلية وهو خلاف ماصرحوا كما اشار اليه ذلك المولى فى الحاشية الجديدة حيث اورد بعض المحققين على جواب الشارح فى حواشى التجريد بانه لم لايجوز ان يكون بقاء حقيقته المجردة كافيا فى امتياز المعدوم عن مستأنف ولانسلم وجوب بقائه مع عوراضه الخارجية لابد لذلك من دليل ثم اختار ذلك المحقق الجواب بالوجه الثانى واجاب ذلك المولى عن اعتراضه بان نسبة الصورة العقلية الكلية لما كانت الى جميع الجزئيات على السواء لم يحفظ الوحدة الشخصية بها مع ان صحة اعادة الشخص موقوفة على انحفاظ وحدته الشخصية ثم اورد على جوابه المختار بان الحكم بحصول جميع الاشياء فى الذهن انما هو على الوجه الكلى مبنى على الغفلة عن الصور الخيالية والوهمية فانها جزئيات على ماصرحوا به انتهى ويمكن دفع ايراده بانه حمل امكان الاعادة على الامكان بحسب نفس الامر لاعلى الامكان الذاتى وانما يمكن الاعادة فى نفس الامر اذا انحفظ وحدته الشخصية فى نفس الامر وعند

وايضا كان المعدوم موجود في الذهن كذلك المبدأ المفروض موجود فيه ايضا فليس نسبة الوجود الثاني الى المعدوم السابق الوجود اولى من نسبته الى المبدأ المفروض فتأمل فانه دقيق وبالتأمل حقيق

المعيد الموجد الذي هو المبادي العالية التي علومهم منحصرة في الوجه الكلي عندهم وان كان منحصرا في فرد ونحن نقول يمكن حمل جواب الشارح على الجواب بالوجه الثالث المختار عند بعض المتأخرين وعند ذلك المولى بان مراده انه لما كان المراد اعادة الموجود الخارجي فانما يكفي انحفاظ وحدته في نفس الامر في ضمن الوجود الذهني لوكانت الهوية الذهنية بتشخصاتها الذهنية عين الهوية الخارجية مطلقا وليس كذلك بل بشرط تجريدها عنها وبعد التجريد لايكون عينها بالفعل بل بالقوة وانما تصير بالفعل باعتبار المشخصات الخارجية معها وهذا هو الاوفق لزيادة قوله بالفعل فافهم ( **قوله** وايضا كان المعدوم الى آخر ) هذا جواب آخر اما بابطال السند بان لكل من المعدوم السابق والمستأنف صورة ذهنية وليست احدى الصورتين باولى بواحد معين منهما فيكون كلية قابلة للاتحاد معهما فلا يكون وحدتها المحفوظة شخصية بل نوعية واما باثبات الممنوع بانه لما انتفت الاولوية لم تكن الصورة الذهنية لشيء منهما نافعة في دفع المحذور الاول اعني التحكم فلا يكون وجوده في نفس الامر في ضمن الوجود الذهني كافيا في صحة الاعادة فهذا الجواب بالنظر الى المعدوم والمستأنف والجواب الاول مع قطع النظر عن المستأنف ونحن نقول فيه بحث اما على مذهب الحكماء فلان صورة المعدوم السابق مرتسمة في القوى المنطبعة للافلاك عندهم بناء على ان جميع صور الحوادث الجسمانية منطبعة فيها عندهم فله صورة خيالية جزئية محفوظ الوحدة الشخصية بعد فنائه بخلاف المستانف اذليس له تلك الصورة قبل وجوده فصورته في جميع الاذهان العالية والسافلة كلية فاذا اوجد تلك الصورة الجزئية كانت معادا واذا اوجد هذه الصورة الكلية كانت مستأنفا الان يكون هذا الجواب مبنيا على حمل امكان الاعادة على الامكان بحسب نفس الامر كما سبق الاشارة اليه واما على مذهب الاشاعرة من المتكلمين فلان للمعدوم ايضا صورة جزئية حاصلة يتعلق بها صفة البصر من الموجد وهو الله تعالى وليس تلك الصورة للمستانف قبل وجوده فانها وان كانت جزئية حقيقية ايضا الا انها لم يترتب على تعلق صفة البصر ولاشك ان المرتبة على تعلق صفة البصر اكمل من غير المرتبة عليه فبين الصورتين تمايز واضح واذا انحفظ وحدة الموجود الخارجي بالصورة الجزئية الخيالية لنا فانحفاظها بالصورة الجزئية الحاصلة له تعالى بواسطة تعلق صفة البصر بالطريق الاولى فلاوجه لهذا الجواب على مذهب الاشاعرة وان حمل الامكان على الامكان بحسب نفس الامر واما القول بان نسبة الصورة الخيالية وما هو

( قوله وايضا كما ان المعدوم موجود في الذهن كذلك المبدأ المفروض موجود فيه ) يعني ان كون هذا المعدوم الخارجي باقيا في نفس الامر بحسب وجوده الذهني لايصحح كونه معادا لحدوث الموجود الثاني فانه كان هذا المعدوم وهو (ا) موجود في الذهن كذلك المبدأ المفروض وهو (ج) موجود فيه ضرورة كون جميع الحوادث موجودة في الاذهان العالية قبل حدوثها فليس نسبة الموجود الثاني الذي هو (ب) الى المعدوم السابق الوجود الذي هو (ا) اولى من نسبته الى المبدأ المفروض الذي هو (ج) لفرض كون (ا) و (ج) متساويين في الماهية ولوازمها في الذهن ايضا فكما يجوز حينئذ ان يكون (ج) مبدأ كذلك يجوز ان يكون معادا وكما يجوز ان يكون (ب) معادا كذلك يجوز ايضا ان يكون مبدأ ومستأنفا فلا يتميز في الواقع كونه معادا عن كونه مبدأ ومستأنفا هكذا ينبغي ان يقرر هذا الكلام على مايظهر بعد التأمل التام

ومنها انه لو اعيد المعدوم لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه فان الوجود . ابقاولاحقاشيء واحد واورد عليه ان اللازم عليه تخلل العدم بين وجودى الشيء الواحد واستحالته

بمنزلتها الى كل من المعاد والمستأنف سواء ايضا فقد عرفت فساده ( قوله ومنها انه لو اعيد المعدوم ) بان يكون الوجود اللاحق عين الوجود السابق اعنى بان يكون ذاته وجميع عوارضه المشخصة عين الذات والعوارض المشخصة السابقة كما هو معنى اعادة المعدوم بعينه اذ لوكانت الذات اوشيء من تلك العوارض غير ماسبق لم يكن اعادة بعينه بل هى اعادة مايجانسه اويماثله ( لزم تخلل العدم بين شيء واحد ) هو الوجود الواحد بالشخص وذلك ضرورى البطلان لان التخلل انما يتصور بين شيئين ولا يعقل تخلل شيء بين شيء واحد فان كانا وجودين متغايرين فحينئذ يكون الموجود الثانى مثل الاول لاعينه ضرورة ان تعدد الوجود فى نفس الامر يستلزم تعدد الموجود فيها فلا اعادة وان اتحدا يلزم التخلل المذكور فالمراد من الشيء الواحد هوالوجود الواحد ولا يأباه الاستدلال بقوله فان كان الموجود سابقا الخ فان اتحاد الموجودين بالهوية فى الواقع يستلزم اتحاد الوجود ويمكن حمل الشيء على الموجود باعتبار ان الوجود عينه فى الخارج بمعنى ان ليس فى الخارج هويتان تقوم احديهما بالاخرى كقيام السواد بالاسود وباعتبار ان الوجود لايجوز تبدله مع انحفاظ وحدة الذات والهوية والثانى هو الظاهر مما ذكره فى حواشى التجريد ويؤيده الايراد الآتى ( قوله واورد عليه ان اللازم الى آخره ) لايقال الصواب ان يقال ان اللازم تخلل زمان العدم بين زمانى الوجود الواحد اذ لاتعدد للوجود على تقدير الاعادة واستحالته اول المسئلة لان من يجوز الاعادة يجوز ذلك التخلل بالضرورة كتخلل زمان الوجود بين زمانى العدمين السابق واللاحق اللذين لاتمايز بينهما وهو المطابق لما فى الكتب لانا نقول ماذكره من تعدد الوجود تعدد اعتبارى باعتبار الزمانين المتغايرين كتعدد وجود زيد باعتبار وجوده اليوم ووجوده امس فحاصل الايراد ان اريد انه لو اعيد المعدوم لزم تخلل العدم بين شيء واحد لاتعدد فيه لابالذات ولا بالاعتبار فذلك ممنوع كيف ووجوده قبل العدم مغاير لوجوده بعده ولو بالاعتبار وان اريد انه لو اعيد لزم تخلله بين شيء واحد بالذات ولو كان هناك تعدد باعتبار الوقتين فاللزوم مسلم وبطلان اللازم ممنوع كيف وتخلل الشيء لايجب ان يكون بين شيئين متغايرين بالذات بل قد يكون بين شيئين متغايرين بالاعتبار * فان قلت فعلى هذا يلزم كون الزمان من المشخصات لكونه مميزا لاحد الوجودين عن الآخر * قلت لاشك فى كونه مميزا فى الجملة لكن قد اشرنا الى ان المميز قد يكون من لوازم الهوية وقد يكون من عوارضها والزمان من قبيل الثانى ومانفاه الشيخ هوالاول ومراد القائلين بجواز الاعادة جواز اعادة الهوية بجميع لوازمها سواء اعيد معها الوقت ايضا اولا

اول المسئلة ولايخفى عليك ان معنى تقدم الشئ على الشئ مطلقا عبارة عن كون وجود الشئ الاول متقدما على وجود الشئ الثانى واعتبر ذلك بالدور فانه يستلزم تقدم الشئ على نفسه بمعنى ان يكون وجوده مثلا متقدما على وجود نفسه فلو اعيد المعدوم لزم تقدمه بالوجود على نفسه وكما يحكم العقل ببطلان تقدم الشئ على نفسه تقدما ذاتيا كما يلزم فى الدور يحكم ببطلان تقدمه على نفسه تقدما زمانيا واذا استحال اعادة المعدوم تعين الوجه الثانى وهو ان يكون الاعادة بجمع الاجزاء المتفرقة وتأليفها

والظاهر ان هذا الايراد مبنى على عدم اعادة الوقت ولك ان تجعله مبنيا على اعادة الوقت ايضا بان يحمل تعدد الوجود على التعدد الوهمى الناشى عن توهم تعدد الزمان وان لم يكن ذلك التعدد واقعا فى نفس الامر (قوله ولايخفى عليك ان معنى تقدم الشئ على الشئ مطلقا) اى بالذات اوبالزمان فلا يرد عليه سائر معانى التقدم وحاصل هذا الكلام جواب عن الايراد المذكور بتحرير الدليل على مقدمة اخرى بأن يقال لواعيد المعدوم فان اعيد معه الوقت ايضا لزم ان لايوجد ذلك الشئ بعد العدم اوقبله فى نفس الامر بل فى مجرد التوهم وهوظاهر البطلان ولذا لم يتعرض له وان لم يعد معه الوقت بان يكون هناك وقتان تخلل بينهما زمان العدم لزم تخلل العدم بين الوجودين فان تغاير الوجودان بالذات كان الموجود الثانى مثل الاول لاعينه فلا اعادة وان اتحدا بالذات وتغايرا باعتبار الزمانين لزم تقدمه على نفسه بالوجود زمانا لانه موجود فى كل من الزمانين فى نفس الامر وقد تخلل بينهما زمان عدمه فى نفس الامر وكما ان تقدمه على نفسه بالوجود ذاتا محال بديهة فكذا تقدمه على نفسه بالوجود زمانا وبهذا التحرير سقط مخترعات الاوهام (قوله واعتبر ذلك بالدور الى آخره) لايخفى ان كون معنى التقدم الذاتى اوالزمانى ذلك امر ظاهر مستغن عن الاعتبار بالدور وكذا استحالتهما امر بديهى ربما يستدل اوينبه به على بطلان الدور على اختلاف بينهم فى ان بطلانه نظرى اوبديهى فهى مستغنية عن الاعتبار المذكور ايضا ولعله قصد بهذا الاعتبار التنبيه على ان معنى التقدم الذاتى والزمانى هو التقدم بالوجود لابوجه ما والا لما لزم فى الدور تقدم الشئ على نفسه بالوجود ذاتا وانما احتاج الى هذا التنبيه ليتبين بطلان اللازم هنا اذلا استحالة فى تقدم الشئ بعدمه على نفسه بوجوده اذ ما آله تقدم عدمه على وجوده ولا استحالة فيه اقول لوجاز اعادة المعدوم بعينه لما حصل القطع بحدوث شئ لجواز ان يكون لكل ما نعتقده حادثا وجود ازلى يعدم تارة ويعاد اخرى واللازم باطل باتفاق العقلاء (قوله واذا استحال اعادة المعدوم الى آخره) اى بهذين الدليلين التنبيهيين تعين الثانى اذلا ثالث لهما فثبت ان الحشر الجسمانى لجمع الاجزاء المتفرقة واورد على هذا المدعى معارضة بقوله لايقال لوثبت ان الحشر الى آخره لكن الظاهر حينئذ لما ثبت الى آخره وتوجيهه ظاهر

(قوله بجمع الاجزاء) وهذا مذهب الحنفية رحمهم الله وذلك بجمع ماتفرق من الاجزاء وتأليفها بحيث يحصل منه مثل الهيئة الاولى التى كان الشخص عليها فى النشاة الاولى فيكون عود النفس الى بدن يعد بحسب العرف والشرع بدنه الاول ولا يتوقف على امكان اعادة المعدوم بعينه وقوله سبحانه اوليس الذى خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم ومافى قصة ابراهيم عليه السلام حيث سأل بقوله رب ارنى كيف تحيى الموتى قال فخذ اربعة

(قوله ولايخفى عليك ان معنى تقدم الشئ على الشئ مطلقا الخ) تفصيله ان معنى تقدم الشئ على شئ آخر سواء كان تقدمه عليه تقدما ذاتيا اوزمانيا ان يكون وجود الشئ الاول متقدما على وجود الشئ الثانى ذاتا او زمانا فنقول لواعيد المعدوم لزم تقدمه بالوجود على نفسه تقدما زمانيا واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انه لواعيد المعدوم لزم تخلل العدم بين الوجود الخاص ونفسه فان اعادة المعدوم انما يتصور بان يوجد الشئ ثم ينعدم ثم يوجد بالوجود الذى كان

عزيز حكيم نص صريح فيه قال في المدارك في تفسير قوله تعالى اولا يذكر الانسان انا خلقناه من قبل ولم يك شيئا يعني فيقول ذلك ولا يتذكر النشأة الاولى حتى لا ينكر النشأة الاخرى فان تلك ادل على قدرة الخالق حيث اخرج الجواهر والاعراض من العدم الى الوجود واما النشأة الثانية فليس فيها الا تأليف الاجزاء الموجودة وردها الى ما كانت عليه مجموعة بعد التفريق وقال البيضاوي فانه اعجب من جمع المواد بعد التفريق وايجاد مثل ماكان منها من الاعراض واما المتقدمون من المجتهدين وائمة الدين فكانوا يسكتون عن ذلك ايضا لعدم تعلق حكم الناجز به هذا

كما كانت اولا لا يقال لو ثبت استحالة اعادة المعدوم لزم بطلان الوجه الثاني ايضا لان اجزاء البدن الشخصي كبدن زيد مثلا وان لم يكن له جزء صوري لا يكون بدن زيد الا بشرط اجتماع خاص وشكل معين فاذا تفرق اجزاؤه وانتفى الاجتماع والشكل المعينان لم يبق بدن زيد ثم اذا اعيد فاما ان يعاد ذلك الاجتماع والشكل بعينهما اولا وعلى الاول يلزم اعادة المعدوم وعلى الثاني لا يكون المعاد بعينه هو البدن الاول بل مثله وحينئذ تكون تناسخا ومن ثمه قيل ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ لانا نقول انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن المحشور مؤلفا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول اما اذا كان

اذ ربما يستعمل بعض ادوات الشرط في مقام الاخرى ولك ان تحملها على ظاهرها وتجعل الايراد معارضة الزامية لاستحالة اعادة المعدوم بناء على ان الحشر الجسماني باحد الوجهين مسلم عند المتكلمين وان تصرفها عن ظاهرها وتجعله انكارا لمطلق الحشر الجسماني معارضة لقول المصنف والمعاد الجسماني حق ( **قوله** وان لم يكن له جزء صوري الخ ) الظاهر انه اشارة الى ما عليه مثبتوا الهيولى من ان في الاجسام جزأ جوهريا هو الصورة الجوهرية القابلة للكون والفساد فاذا انعدم الجسم تنعدم تلك الصورة فلو اعيد المعدوم بجميع اجزائه يلزم اعادة ذلك الجزء الجوهري لكن كون الجسم مركبا من الصورة والهيولى غير مسلم عند المتكلمين فلذا قال وان لم يكن له الى آخره يعني يلزم اعادة المعدوم على تقدير ان يكون له جزء صوري جوهري بالطريق الاولى فالاولى وان لم يكن له جزء جوهري لان النافين للهيولى قائلون بكون العوارض المختصة بالانواع جزأ من افراد ذلك النوع كالصورة النوعية الجوهرية كما سبق ثم ان اجتماع الاجزاء وافتراقها من الاعراض الموجودة عند المتكلمين وفي الشكل نظر لانه الهيئة الحاصلة للمقدار من جهة احاطة حد اوحدود ولا مقدار عندهم الا انهم لا ينكرون الشكل فالمقدار في تعريفه اعم من الحقيقي والصوري قال في شرح المقاصد واحتج المنكرون بوجوه • الاول ان المعاد الجسماني موقوف على اعادة المعدوم وقد بان استحالتها وجه التوقف اما على تقدير كونه ايجادا بعد الفناء فظاهر واما على تقدير كونه جمعا واحياء بعد التفريق والموت فللقطع بفناء التأليف والمزاج والحياة وكثير من الاعراض والهيآت ( **قوله** قدم راسخ ) ولعله عد جميع مذاهب الحكماء مذهبا واحدا والا فلا قدم لمذهب المشائية فيه اذ غاية عدم تناهي النفوس الناطقة مع تناهي العناصر ان يتكرر اجزاء بدن واحد في ابدان اخر ولا يلزم منه تعلق نفسين ببدن واحد بل لاختلاف البدنين بالعوارض ولو سلم فليس التناسخ تعلق نفسين ببدن واحد بل تعلق نفس واحدة ببدنين على التعاقب ( **قوله** لانا نقول الخ ) حاصل الجواب اختيار الشق الثاني ومنع لزوم التناسخ المصطلح بناء على التحرير بان المراد هو الحشر لجمع بعض الاجزاء الذي هو الاجزاء الاصلية الباقية

له سابقا فان الشيء الواحد لا يكون له وجودان خارجيان اذ لا وحدة للشيء في الخارج الا باعتبار الوجود وتخلل العدم بين الوجود الخاص ونفسه يستلزم كون العدم مسبوقا بذلك الوجود وسابقا عليه بعينه وهو يستلزم تقدم ذلك الوجود على نفسه بالزمان واما بطلان اللازم فلان تقدم الشيء على نفسه تقدما زمانيا بمنزلة

كذلك فلا يستحيل اعادة الروح اليه وليس ذلك من التناسخ وان سمى مثل ذلك تناسخا كان مجرد اصطلاح فان الذى دل على استحالة الدليل تعلق نفس زيد ببدن آخر لا يكون مخلوقا من اجزاء بدنه واما تعلقه بالبدن المؤلف من اجزائه الاصلية بعينها مع تشكلها بشكل مثل الشكل السابق فهو الذى نعنيه بالحشر الجسمانى وكون الشكل والاجتماع بالشخص غير الشكل الاول والاجتماع السابق لا يقدح فى المقصود وهو حشر الاشخاص الانسانية باعيانها فان زيدا مثلا شخص واحد محفوظ وحدته الشخصية من اول عمره الى آخره بحسب العرف والشرع ولذلك يؤاخذ شرعا وعرفا

من اول العمر الى آخره لا بجميع جميع الاجزاء وقد اندفع به ايراد آخر اورده هنا بأن يقال لو اكل انسان انسانا آخر وصار غذاءله وجزأ من بدنه فاما ان يعاد الاجزاء المأكولة فى بدن كل منهما وهو باطل ضرورة اوفى بدن احدهما فلا يكون الآخر معادا بعينه وايضا اذا كان الآكل كافرا والمأكول مؤمنا يلزم تنعيم تلك الاجزاء فى الجنة وتعذيبها فى النار معا وهو باطل ضرورة وامكان كونها من الاجزاء الاصلية للآكل لا يوجب الوقوع فلعل الله تعالى يحفظها من ان يكون اجزاء اصلية لبدن آخر وقد ادعى المعتزلة انه يوجب على الحكيم حفظها عن ذلك ليتمكن من ايصال الجزاء الى مستحقه ونحن نقول لعله تعالى يحفظها عن التفرق ايضا فلا يحتاج الى الاعادة بطرق الجمع والتأليف ايضا بل انما تعاد الى الحياة والصور والهيآت كذا فى شرح المقاصد لكن يأباه ظاهر قوله تعالى ﴿ اذا مزقتم كل ممزق انكم لفى خلق جديد ﴾ الآية ولذا استدل به على ان الحشر بجميع الاجزاء المتفرقة لا بطريق اعادة المعدوم ( **قوله** فان الذى دل على استحالة الى آخره ) ولقائل ان يقول من جملة تلك الادلة انه لو صح التناسخ لتذكرنا الامور الماضية كطوفان نوح وغيره واللازم باطل بالوجدان ولا شك انها انما ينفى تعلق النفس ببدن آخر سواء كان مخلوقا من اجزاء بدن آخر اولا كما لا يخفى والجواب ان التناسخ المصطلح هو تعلق النفس ببدن آخر آن مفارقتها عن البدن الاول لا بعد زمان كما صرحوا به فالمراد لا يكون ذلك البدن مخلوقا من اجزاء البدن الذى فارقت عنه وان كان مخلوقا من عناصر كانت اجزاء بدن آخر كيف والقائلون بالتناسخ قائلون بقدم العالم وتناهى العناصر فيلزمهم القول بذلك ودلالة الادلة على بطلان تعلقها بمطلق البدن غير مضر بل نافع وبالجملة المراد نفى لزوم التناسخ المصطلح كما دل عليه قوله وان سمى ذلك الى آخره فلا اشكال فى المقام بعد تحرير المرام ( **قوله** لا يقدح فى المقصود الخ ) قال فى شرح المقاصد ولا يضرنا كونه غير البدن الاول بحسب الشخص ولا امتناع فى اعادة المعدوم وماشهد به النصوص من كون اهل الجنة جردا مردا وكون ضرس الكافر مثل احد يعضد ذلك وكذا قوله تعالى ﴿ كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ﴾ ولا يبعد ان يكون

تقدمه على نفسه تقدما ذاتيا وكما يحكم العقل ببطلان الثانى يحكم ببطلان الاول من غير فرق بين هذين الحكمين منه فكما يصح منه الحكم الثانى على مافى صورة الدور يصح منه الحكم الاول على مانحن فيه ( قوله وليس ذلك من التناسخ ) وكيف يكون منه تناسخا مع ان البدن يتبدل يوما فيوما بتحليل الحرارة الغريزية من بعض اجزائه وورود البدن منه مما يغتذيه وايضا قد يسقط بعض اجزائه فيتبدل الشكل والاجتماع حينئذ لا محالة مع انه لا يعد من التناسخ ويشير اليه الشارح رحمه الله ( قوله فان زيدا مثلا شخص واحد) اراد بزيد ما يطلق عليه فى الخارج والعرف انه زيد وهو الهيكل المخصوص المحسوس والتحقيق ان زيدا هو ما يعبر عنه بانا وهو النفس الناطقة المعلقة بهذا الهيكل

بعد التبديل بما لزمه قبله فكما لايتوهم ان فى ذلك تناسخا لاينبغى ان يتوهم فى هذه الصورة ايضا وان كان الشكل الثانى مخالفا للشكل الاول كما ورد فى الحديث انه يحشر المتكبرون كامثال الذرة وان ضرس الكافر مثل احد وان اهل الجنة جرد مرد مكحلون والحاصل ان المعاد الجسمانى عبارة عن عود النفس الى بدن هو ذلك البدن بحسب الشرع والعرف ومثل تلك التبدلات والتغيرات التى لاتقدح فى الوحدة بحسب العرف والشرع ولاتقدح فى كون المحشور هو المبدأ فافهم ذلك واعلم ان المعاد الجسمانى مما يجب الاعتقاد به ويكفر منكره واما المعاد الروحانى اعنى التذاذ النفس بعد المفارقة وتألمها باللذات والآلام العقلية فلا يتعلق التكليف باعتقاده ولايكفر منكره ولامنع شرعيا ولاعقليا من اثباته قال الامام فى بعض تصانيفه اما القائلون بالمعاد الروحانى والجسمانى معا فقد ارادوا ان يجمعوا بين الحكمة والشريعة فقالوا دل العقل على ان سعادة الارواح بمعرفة الله تعالى ومحبته وان سعادة الاجسام فى ادراك المحسوسات والجمع

قوله تعالى ﴿ اوليس الذى خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم ﴾ اشارة الى ذلك فان قيل فعلى هذا يكون المثاب والمعاقب باللذات والآلام الجسمانية غير من عمل الطاعة وارتكب المعصية قلنا العبرة فى ذلك انما هو بالادراك وانما هو للروح ولو بواسطة الآلات وهو باق بعينه وكذا الاجزاء الاصلية من البدن ولذا يقال للشخص من الصباء والشيخوخة انه هو بعينه وان تبدلت الصور والشباب بل كثير من الاعضاء والآلات ولايقال لمن جنى فى الشباب وعوقب فى المشيب انها عقوبة لغير الجانى انتهى وليس هذا قولا بما قاله الحكماء من ان اللذة والالم عبارتان عن الادراك اذ لايوجبه وحاصله العينية بحسب العرف والشرع كما قال الشارح ( **قوله** فكما لايتوهم ان فى ذلك تناسخا الخ ) يعنى ان ذلك التبدل انما يكون بانحلال بعض الاجزاء وعدم الجزء يوجب عدم الكل واذا انعدم البدن بتحلل بعض الاجزاء يلزم مفارقة النفس عنه لامتناع تعلقها بالبدن المعدوم فلو كان التناسخ المصطلح هو تعلق النفس بالبدن الآخر مطلقا بعد مفارقتها عن البدن الاول سواء كان البدن الثانى مشتملا على اجزاء البدن الاول ومخلوقا منها او لا لكان فى ذلك تناسخ مصطلح لان فيه تعلق النفس بالبدن الثانى عقيب مفارقتها عن البدن الاول المنعدم واللازم باطل باتفاق القائلين بالتناسخ فثبت ان التناسخ المصطلح هو تعلقها بالبدن الذى لايكون مشتملا على اجزاء البدن الاول ( **قوله** فافهم ) امل وجهه الاشارة الى ما نقلناه من شرح المقاصد من السؤال والجواب او الى ما قدمناه من الاشكال ودفعه واما ما قاله بعض ارباب الكشف من ان الاجزاء المتحللة من بدن الشقى والسعيد تنقلب بوجه غريب شبيه بالاستحالة صورا روحانية مع بقاء حقيقة الجسم فى الباطن فالباطن هنا مطلق والظاهر مقيد والامر هناك بالعكس فمبنى على مذهبهم فى اثبات مراتب الظهور لشئ واحد ( **قوله** فقد ارادوا ان يجمعوا بين الحكمة ) وفيه انهما لايجتمعان بهذا الجمع والا لكان عذاب القبر من جنس الآلام العقلية ولا يرتضية

تلك الاجزاء المتبدلة التى اكتسبت بمعونتها الطاعات او المعاصى من اول زمان التكليف الى آخر العمر فى مراتب نمو البدن اما ان يحشر جميعها ويؤلف منها البدن فينعم او يعذب فهو مناف لكون المحشور ماهو المبدأ كما لايخفى واما ان يحشر بعضها وهو ماكان البدن مؤلفا منه عند الموت فهو مخالف لما يقتضيه الحكمة قال بعض من ارباب الكشف ان اهل الشقاء ينفصل عنهم ماقد كان فيهم من ارواح القوى الانسانية والصفات الروحانية ويتوفى فى نشآتهم صور الاحوال المزاجية الحاصلة فى تصوراتهم واذهانهم والتى تترتب عليها افعالهم فى دار الدنيا واقوالهم وينضم الى صورهم ماتحلل من اجزائهم البدنية فى هذه النشأة فان كل ما يحلل من ابدانهم يعاد اليهم ويجمع لديهم بصورة ما فارقهم عقلا وعلما وعملا وحالا ومايقتضيه ذلك الجمع والتركيب الذى يغلب فيه حكم الصورة على الروحانية واهل الجنة بالعكس فانا اكثر قواهم المزاجية والصفات الطبيعية وماتحلل من ابدانهم ينقلب بوجه غريب شبيه بالاستحالة صورا روحانية مع بقاء (ظاهر)

بين هاتين السعادتين فى هذه الحيوة غير ممكن لان الانسان مع استغراقه فى تجلى انوار عالم القدس لايمكنه ان يلتفت الى شئ من اللذات الجسمانيـة ومع استغراقه فى استيفاء هذه اللذات لايمكنه ان يلتفت الى اللذات الروحانية وانما تعذر هذا الجمع لكون الارواح البشرية ضعيفة فى هذا العالم فاذا فارقت بالموت واستمدت من عالم القدس والطهارة قويت وكملت فاذا اعيدت الى الابدان مرة ثانية كانت قوية قادرة على الجمع بين الامرين ولاشبهة فى ان هذه الحالة هى الغاية القصوى من مراتب السعادات رزقنا الله الفوز بفضله العظيم * قلت سياق هذا الكلام مشعر بان اثبات الروحانى انما هو من حيث الجمع بين الشريعة والفلسفة فاثباتها ليس من المسائل الكلامية وهذا كما ان الرئيس ابا على مع انكاره المعاد الجسمانى على مابسطه فى كتاب المبدأ والمعاد بالغ فيه واقام الدلائل بزعمه على نفيه قال فى اول كتاب النجاة والشفاء انه يجب ان يعلم ان المعاد منه ماهو مقبول من الشرع ولاسبيل الى اثبـاته الامن طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو الذى للبدن عند البعث وخيراته وشروره معلومة لايحتاج الى ان يعلم وقد بسطت الشريعة الحقة التى اتانا بها سيدنا ومولانا محمد عليه السلام حال السعادة والشقاوة التى بحسب البدن ومنه ماهو يدرك بالعقل والقياس البرهانى وقد صـدقه النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالقياس الى الانفس وان كان الاوهام منـا تقصر عن تصورهما الآن وسياق هذا الكلام مشعر بان اثباته للمعاد الجسمانى ليس من حيث الحكمة بل من حيث الشريعة فان التمسك بالدليل النقلى ليس من وظائف الفلسفة فلا يتوهم ان اثباته من المسائل الحكمية بل هو اراد ان يجمع بين الفلسفة

---

ظاهر الشريعة ( قوله انما هو من حيث الجمع بين الشريعة الخ ) اى لامن حيث انه من المسائل الكلامية كما ان اثبات الشيخ المعاد الجسمانى فى النجاة والشفاء من الكتب الحكمية انمـا هو من حيث ذلك الجمع لامن حيث ان المعـاد الجسمانى من المسائل الحكمية فلا يرد ماقيل ان التعرض بالمعـاد الروحانى فى كتب الكلام ممالاوجه له كما اشار اليه بقوله فلا يتوهم ان اثباته من المسائل الحكمية وهو ايراد بعض معاصريه ( قوله وخيراته وشروره معلومة الخ ) لعله لدفع توهم ان الحشر الجسمانى اللذات والآلام الجسمانية موقوف على علم النفس بمصادر عن البدن من الخيرات والشرور وهى غير معلومة لها بخلاف الحشر الروحانى للذات والآلام الروحانية المترتبة على العلم والجهل فدفعه بان ذلك الحشر غير موقوف على عـلم النفس بها اذ يكفيه علمه تعالى بها وهى معلومة له تعالى ولك ان تحمل الخيرات والشرور على النعم والعقوبات للبدن لكن يأباه ظاهر قوله وقد بسطت الشريعة الحقة لانه اشارة الى ذلك وفى توصيف الشريعة بالحقة مع قوله اتانا بها سيدنا تصريح بكونه مصدقا للشريعة وانكاره الحشر الجسمانى من حيث الحكمة كنقل الكفر وليس بكفر * روى عن الامام اليافعى ان ابن سـيناتاب فى آخر العمر ورد المظالم وحفظ القرآن وكان يختم فى ثلثة ايام

---

(قوله على مابسطه فى كتاب الخ) قال  المحقق الطوسى صنف ذلك تقريرا لمذهب قوم من المشائين بعد المعلم الاول من اصحابه واياهم عنى بقوله ان قـوما من المتصدرين حسب مااشترط فى صدر تصنيفه ثم انه نبه على فساد هذا المذهب هذا كلامه ( قوله بالغ فيه ) والذى اورده فى ذلك الكتاب ان الوارد بلسان الشرائع من اللذات والآلام الجسمانية انما كان هو تقريبا للافهام وكلاما مع الناس على قدر عقولهم والظواهر لاتكون حجة للخواص بل يقول كل من الفرق بالتأويل فى بعض الآيات والاحاديث لانفهام الدليل العقلى على خلاف الظواهر فيحكمون ان الظواهر ليس بمرادة والا فتعـارض الآيات والاحاديث لايصلح مرجحا لتأويل بعض دون بعض

---

حقيقـة الجسم فى باطن صورة السعداء فالباطن هنا مطلق والظاهر مقيد والامر هنـاك بالعكس (قوله فلا يتوهم ان اثباته من المسائل الحكمية) اشارة الى دفع ما توهم بعض معاصريه رحمه الله تعالى ان كون المعـاد الجسمانى مقصودا خاصا لعلم الكلام غير مسلم بل هو من المسائل المشتـركة بين الحكمة والكلام على ماصرح به الشيخ فى الشفاء حيث قال ان الحشر قسمان جسمانى وقد اغنانا النبى عليه السلام عن التعرض له وروحانى

(قوله عما يعرف به مقادير الاعمال ) بحيث يتبين به لكل احد كاملها عن ناقصها و يظهر التميز بين راجحها و حقيقتها تتميا لمسرة الصالحين وحسرة الكفار والمجرمين كما قال جل ذكره كذلك يريهم الله اعمالهم حسرات عليهم والذى يجب علينا فيه هو الايمان بالاقرار به والتصديق بموجبه على مراد الله ورسوله من غير اثبات للكيفية ولا قياس على موازين الشعير والحنطة وهذا هو مذهب الحنفية



وغيرهم من المحققين والقول بوزن صحف الاعمال مذهب الاشاعرة وتأويل الميزان بالعدل فى الحكم وعدم الميل والظلم فى القضاء مذهب المعتزلة

---

ونحن ننبه وجه سقوط هذا التوهم هو ان هذا المنقول من الشيخ مشعر بان اثباته للمعاد الجسمانى ليس من جهة الحكمة بل من جهة الشريعة ونظير هذا القول من الشيخ هو قولهم ان الشرع اغنانا عن الحكمة العملية فكما لايدل هذا القول منهم على ان يكون الفقه من اقسام الحكمة العملية كذلك لايدل قوله على ان يكون المعاد الجسمانى من مسائل الحكمة وكذا المنقول من كتاب النجاة والشفاء مشعر بان اثباته للمعاد الجسمانى ليس من جهة الحكمة بل من جهة الشرع فان التمسك بالدليل النقلى ليس من وظائف الحكمة والعلوم العقلية بل هو من وظائف العلوم الشرعية فاثبت ماهو من المسائل الشرعية ليجمع بين الحكمة والشريعة كما ان القائلين بالمعاد الروحانى والجسمانى معا (عنها) جمعوا بينهما ( قوله والحكمة فى الحساب مع انه تعالى يعلم تفاصيل اعمال العباد الخ ) دفع لما يقال ان محاسبة اعمال العباد انما يكون بمعرفة كميتها وكيتها معلومة له تعالى لما سبق من شمول علمه وكونه عالما بجميع المعلومات فيكون محاسبتها عبثا ووجه الدفع منع كون فائدة الحساب معرفة كمية الاعمال بل يجوز ان يكون حكمته وفائدته تتميم مسرة المتقين باظهار فضائلهم ومناقبهم وتتميم حسرة العاصين باظهار فضائحهم ومعايبهم ( قوله فان افعال الله تعالى ليست معللة

---

والشريعة ( وكذا المجازاة والمحاسبة ) لظواهر النصوص المتكثرة المشعرة بالجزاء والحساب والحكمة فى الحساب مع انه تعالى يعلم تفاصيل اعمال العباد ان يظهر فضائل المتقين ومناقبهم وفضائح العصاة ومثالبهم على اهل العرصات تتميماً لمسرة الاولين وحسرة الآخرين ( والصراط ) للنصوص الشائعة فى الكتاب والسنة وهو جسر ممدود على متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف يجوز عليه جميع الخلائق من المؤمنين والكفار وعلى ذلك حمل قوله تعالى وان منكم الاواردها وانكره كثير من المعتزلة منهم القاضى عبد الجبار متمسكين بانه لايمكن العبور على مثل ذلك فايجاده عبث وان امكن ففيه تعذيب الانبياء والصالحين ولا عذاب عليهم يوم القيمة ورد بان العبور عليه امر ممكن بحسب الذات غايته انه محال عادى والانبياء يجوزون عليه من غير تعب ونصب فنهم كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهابة الى آخر ماورد فى الحديث ( والميزان حق ) وهو عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال وليس علينا البحث عن كيفيته بل نؤمن به ونفوض كيفيته الى الله تعالى وقيل يوزن به صحائف الاعمال وقيل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية وعلى هذا يندفع به شبهة المعتزلة وهى ان الاعمال اعراض وقد عدمت فلا يمكن اعادتها وعلى تقدير اعادتها لايمكن وزنها وعلى تقدير امكانه مقاديرها معلومة لله تعالى فوزنها عبث ووجه الاندفاع ظاهر والحكمة فى الوزن مثل الحكمة فى الحساب على انه ليس يجب علينا بيان وجه الحكمة فان افعال الله تعالى غير معللة

---

وكان حنفى المذهب ومات بهمدان ودفن بها ( **قوله** والحكمة فى الحساب الخ ) دفع لشبهة منكريه بانه عبث وحاصل الدفع ان فائدة الحساب غير منحصرة فى معرفة المحاسب كمية الاعمال بل معرفة اهل العرصات وظهورها عليهم من فوائده لا كما وهم من ان فائدته غير منحصرة فى معرفة الكمية ( **قوله** ووجه الاندفاع ظاهر ) اذ لانسلم عدم امكان اعادة الاعراض المعدومة بل تجعل اجساما نورانية او ظلمانية وحينئذ يمكن وزنها ايضا ولو سلم فيجوز ان يوزن صحائفها وايضا انما لايوزن لو كان الميزان ماهو المتعارف وهو ممنوع لجواز ان يكون عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال مطلقا واما كونه عبثا فقد اندفع بمثل مامر فى الحساب ( **قوله** فان افعال الله تعالى الى آخره ) لايخفى ان المناسب تركه اذ ليس الشبهة بوجوب الفائدة بل بالعبث والخلو

بالاغراض ولايجب عليه شئ والميزان عند بعض السلف واحدله كفتان ولسان وساقان وروى فى الحديث وذكره بلفظ الجمع فى قوله تعالى ونضع الموازين القسط للاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان ( وخلق الجنة والنار ) اى هما مخلوقان الآن لقوله تعالى اعدت للمتقين واتقوا النار التى اعدت للكافرين ولقصة آدم وحواء ولم يرد نص صريح فى تعيين مكانهما والاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش لقوله تعالى عندسدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن وان النار تحت الارضين وقالت المعتزلة انهما ليستا مخلوقتين الآن بل تخلقان يوم الجزاء لانهما لوكانا موجودين

عنها بالفعل وخلو افعاله تعالى عن الفائدة بالفعل خلاف الاجماع (قوله للاستعظام) وما اشار اليه العلامة التفتازانى فى شرح التلخيص من ان الواحد المعظم انما يستعمل فى كلام البلغاء فى التكلم والخطاب لا فى الغيبة محل نظر وقد حمل المفسرون عليه كثيرا من مواضع القرآن ( قوله لقوله تعالى اعدت للمتقين ) فان صيغة الماضى فيهما تدل على كونهما مخلوقتين فيما مضى وحملها على التجوز تنبيها على تحقق الوقوع الاستقبالى كما فى نادى اصحاب الجنة اصحاب النار بمعنى ينادى البتة من غير قرينة هنا بخلاف نادى ( قوله ولم يرد به نص صريح ) لامجال للاختلاف فى تعيين مكانهما معه فلا يرد استدلال الاكثرين بالآية والحديث الآتيين (قوله وان النار تحت الارضين ) عطف على قوله ان الجنة فوق السموات السبع ولو ذكر له دليلا لكان اولى ( قوله وقال المعتزلة الى آخر ) قال فى المواقف وشرحه واما المنكرون فتمسك عباد فى استحالة كونهما مخلوقتين فى وقتنا هذا بدليل العقل وابوهاشم بدليل السمع قال عباد لو وجدنا فاما فى عالم الافلاك والعناصر او فى عالم آخر والاقسام باطلة اما الاول فلان الافلاك لايقبل الخرق والالتيام فلايخالطها شئ من الكائنات والفاسدات وهما على الوجه الذى يثبتونه من قبيل مايتكون ويفسد * واما الثانى فلانه قول بالتناسخ لان النفوس تعلقت حينئذ بابدان موجودة فى العناصر بعد ان فارقت ابدانا فيها وانتم لاتقولون به وقد ابطل ايضا بدليله * واما الثالث فلان الفلك بسيط وشكله الكرة ولو وجد عالم آخر لكان ايضا كرة فينفرض خلاء سواء تباينا اوتماسا وانه محال واحتج ابو هاشم بوجهين * الاول قوله تعالى اكلها دائم مع قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه فلو كانت الجنة مخلوقة وجب هلاك اكلها * الثانى قوله تعالى عرضها السموات والارض ولايتصور ذلك الابعد فناء السموات والارض لامتناع تداخل الاجسام انتهى ثم اورد على دليل عباد بانه دليل لمن ينكر وجودها مطلقا لالمن ينكر وجودها فى الحال فقط ولايخفى ان لزوم الخلاء فى وجود العالمين معالا فى وجود احدهما بعد فناء الآخر الاان يستلزم امتناع الخرق امتناع الفناء والفساد كماذهب اليه الكرامية واجاب عن دليله

(قوله والاكثرون على ان الجنة الخ ) وعدم البحث عنه والتفتيش عن كل مالم يرد به الشرع فيه مذهب السلف الصالحين وائمة المجتهدين والفقهاء فى الدين

بالاغراض ) فلا يكون كون افعاله تعالى مشتملة على الحكمة والمصلحة واجبا بحسب الواقع فيصح له تعالى ان يفعل مايشاء ويحكم مايريد ولايجب عليه تعالى شئ فلايكون رعاية الحكمة واجبة عليه تعالى فلا يسئل عما يفعل فاذا لم يكن الحكمة والتزام رعايتها واجبا عليه تعالى بحسب الواقع فكيف يكون وجهها واجبا علينا

فاما فى عالم الافلاك اوفى عالم العناصر او فى عالم آخر والكل باطل اما الاولان فلانه ورد فى التنزيل ان عرض الجنة كعرض السموات والارضين فكيف توجد الجنة والنار معافيهما واما الثالث فلانه يستلزم الخلاء بينهما والجواب منع امتناع الخلاء

بمنع امتناع الخرق على الافلاك وبمنع انه فى عالم العناصر قول بالتناسخ كما اشار اليه الشارح فيما قبل وعن دليل ابى هاشم الاول بأن دوام الا كل تجدد افرادها وعدم انقطاع نوعها وبأن المراد من الآية الثانية انه بمنزلة الهالك دائما لضعف الوجود الامكانى اوانهما تعدمان آنا بتفريق الاجزاء دون اعدامهما ثم يعادان وذلك كاف فى هلاكهما وعن دليله الثانى بأن المراد ان عرضها كعرض السموات والارض لامتناع ان يكون عرضها بعينه لاحال البقاء ولابعد الفناء اذ يمتنع قيام عرض واحد بالشخص بمحلين موجودين معا اواحدهما موجود والآخر معدوم وللتصريح فى آية اخرى بان عرضها كعرض السموات فيحمل هذا على تلك كما قال ابو يوسف وابو حنيفة مثله وانت خبير بان جوابه عن دليله الثانى لايدفعه لان مدار الاستدلال على انحصار عالم الافلاك فى السموات السبع ووجوب كون الظرف اعظم من المظروف اذلو تساويا يلزم تداخل الجسمين وان كان عرض احدهما مغايرا بالشخص لعرض الآخر وللاشارة اليه جعل الشارح هذه الآية دليلا على بطلان الاولين وضم النار الى الجنة فى قوله فكيف يوجد الجنة والنار معافيهما ولما اسند الانكار الى مجموع المعتزلة اشار بالآية الى دليل ابى هاشم وباستلزام الخلاء الى دليل عباد فلا يرد عليه انه خلط بين دليلى المذهبين فافهم ( **قوله** واما الثالث فلانه يستلزم الخلاء ) وجه الاستلزام ماشار اليه المصنف من كون الفلك بسيطا كريا فلو وجد عالم آخر لكان مشتملا على العناصر والافلاك ايضا فتلك الافلاك لكونها بسيطة كرية ايضا فسواء تماسا اوكان احدهما منفصلا عن الآخر يلزم ان يوجد بينهما فرجة اذلاتماس بين الكرتين الابنطقة واحدة ( **قوله** والجواب منع امتناع الخلاء ) فان ادلته ظاهرة المنع ولو سلم فلزوم الخلاء ممنوع لان البساطة والكرية وامثالهما من الفلسفيات ممنوعة عندنا ولو سلم فيجوز ان يكون الفرجة بينهما مملوة بجسم آخر ليس من اجزاء شىء من العالمين المخصوصين وان كان من اجزاء مطلق العالم بمعنى ماسوى الله تعالى كما اذا كانا تدورين فى الفلك الاعظم كما يؤيده مافى بعض الآثار من ان فى العرش قناديل معلقة وهذا العالم من السموات السبع والأرض فى واحد منها وحينئذ يندفع دليلهم الآخر بأنه لو وجد عالم آخر يكون فى جهة من محدد هذا العالم والمحدد فى جهة منه فيلزم تحدد الجهة قبله لابه مع لزوم الراجح بلا مرجح لاستواء الجهات على انه مبنى على نفى القادر المختار الذى بقدرته وارادته تحديد الجهات وترجيح المتساويات وذلك عندنا ممنوع كامتناع الخلاء وامتناع الخرق والالتيام وهذا هو الجواب عن دليل بطلان الثالث

( **قوله** واما الثالث فلانه يستلزم الخلاء بينهما ) وذلك لان الفلك لكونه بسيطا كرى الشكل فلو وجد عالم آخر لكان كريا ايضا فيتعرض بينهما الخلاء سواء كان مماسين اومتباينين وهو محال على ما بين فى موضعه

وعلى تقدير التسليم يمكن ان يكون الفرجة مملوة بجسم آخر * قلت اذا كانت الجنه فوق السموات السبع وتحت العرش كما هو ظاهر الحديث يكون عرضها كعرض السموات والارض من غير اشكال وقد يستدل المعتزلة على مذهبهم بان افعال الله تعالى لاتخلو عن حكم ومصالح فالحكمة فى خلق الجنة والنار المجازاة بالثواب والعقاب وذلك غير واقع قبل القيمة باجماع المسلمين فلا فائدة فى خلقهما الآن

والجواب عن دليل بطلان الاولين مايأتى منه ( قوله قلت اذا كانت الجنة الخ ) حاصله انه ان اريد بعالم الافلاك هوالسموات السبع فالترديد غير حاصر اذهناك احتمال آخر هوعالم العلويات الجسمانيات مطلقا ويندرج فيه العرش والكرسى الذين هما الفلك التاسع والثامن عندالحكماء وان اريد به مايشملهما فلانسلم انه اذا كان عرض الجنة كعرض السموات السبع لاتكون فى عالم الافلاك كيف واذا كانت فوق السموات السبع وتحت العرش كماهو ظاهر الحديث المذكور كان عرضها كعرض السموات والارض من غير اشكال من لزوم تساوى الظارف والمظروف وتداخل الاجسام وعدم تحدد الجهات *فان قلت ان كانت تحت الكرسى فيكون سقفها الكرسى لاالعرش فلا يوافق الحديث وان كانت فوقه فلا يكون عرضها كعرض السموات والارض بل اعظم بكثير لماروى عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال مافى السموات السبع والارضين السبع مع الكرسى الاكحلقة فى فلاة وفضل العرش على الكرسى كفضل تلك الفلاة على تلك الحلقة بل على تقدير كونها فوق السموات السبع وتحت الكرسى يكون عرضها اعظم من عرض السموات ايضا بناء على ان قوله تعالى على سرر متقابلين يدل بظاهره على كون الجنة كرية ايضا فتكون كرة محيطة بالسموات والارض فيكون اعرض عنها قلت نختار انها فوق الكرسى ايضا ولامحذور الا اذا كان الآية محمولة على الحقيقة وذلك ممنوع بل الظاهر انها كناية عن انها اوسع من السموات والارض لانه اذا كان عرضها كعرض السموات مع ضميمة الارض يكون طولها اعظم لامحالة فيلزم ان يكون اوسع من السموات والارض ولامحذور وان لم يكن لها عرض وطول بل كانت كرة كالسموات اوكان عرضها اعظم من عرض السموات والارض فى الواقع اذلايجب فى الكنايات امكان المعنى الحقيقى فى خصوص المادة كما فى قولهم فلان طويل النجاد كناية عن طول قامته وان لم يكن له نجاد اذيكفى فى كون الكلام كناية جواز ارادة المعنى الحقيقى فى بعض موارده وان لم يجز فى خصوص المادة وقد اشار الزمخشرى الى ذلك حيث جعل فى قوله تعالى ليس كمثله شئ فى مثل المثل كناية عن نفى المثل وجعل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى كناية عن الغلبة والاستيلاء ويمكن ان يقال يحتمل ان يكون المعنى من عرضها عرض مجموع السموات والارض فى الوسعة وان كان اعظم منه فى المقدار تشبيها

( قوله قلت اذا كانت الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش الخ ) اشارة الى رد ما استدل به المعتزلة على نفى كون الجنة مخلوقة وهو ان قوله تعالى فى وصف الجنة عرضها كعرض السموات والارض يدل على ان الجنة لا تخلق الابعد فناء السموات والارض والا لزم تداخل الاجسام وانه محال ووجه الرد ان كون عرضها كعرض السموات والارض يتصور بان يكون فوق السموات السبع وتحت العرش فان عرضها حينئذ يجوز ان يكون مساويا لعرض السموات السبع والارض من غير لزوم تداخل الاجسام على ما لايخفى

فيكون ممتنعا والجواب انه لايجب عليه تعالى رعاية المصلحة والحكمة عندنا ولئن سلمنا فلانم انحصار الفائدة فى المجازاة ولئن سلم فلانسلم انه غير واقع قبل يوم القيمة اذقدورد فى الحديث انه يفتح للمؤمن فى قبره باب الى الجنة وللكافر باب الى النار وان المؤمن يصل اليه من روح الجنة والكافر يصل اليه المكروه من النار ( ويخلد اهل الجنة فى الجنة واما الكافر فيخلد فى النار مطلقا ) وقال الجاحظ وابو عبدالله المقرى ان دوام العذاب انما هو فى حق الكافر المعاند دون المبالغ فى الاجتهاد الساعى بقدر وسعه وان لم يهتد اليه اذلا تقصير عنه ولايكلف الله نفسا الاوسعها وفى المنقذ للامام حجة الاسلام كلام يقرب منه بعض القرب والجمهور يستدلون بظواهر الكتاب والسنة والاجماع المنعقد قبل ظهور المخالفين على ان الكفار كلهم مخلدون فى النار وعلى ان المؤمنين كلهم مخلدون فى الجنة بعد ان يعذب عصاتهم بقدر المعصية او يعفى عنهم واما الاطفال فالجمهور على ان اطفال المشركين فى النار لما روى ان خديجة رضى الله عنها سئلت النبى صلى الله عليه وسلم عن اطفالها الذين ماتوا فى الجاهلية فقال عليه السلام هم فى النار وقيل من علم الله منه الايمان والطاعة على تقدير بلوغه ففى الجنة ومن علم منه الكفر والعصيان ففى النار وقال النووى فى شرح صحيح المسلم الصحيح ان اطفال المشركين من اهل الجنة

للمعقول بالمحسوس واما حديث نضد الافلاك التسعة وتماس بعضها لبعض بحيث لايكون بينهما جسم غريب فهو زعم الحكماء من غير دليل ولو صدق ماذكروه فى علم الابعاد بقى هنا كلام هو ان هذا الجواب غير حاسم للسؤال بمجموع الجنة والنار اذللسائل ان يعود ويقول اذا كان الجنة هناك فاين النار ولامخلص الا بأن يكون الجنة فيما يلى سمت رؤس اهل الحرمين والنار فيما يلى سمت قدمهم ويحمل الارضون بمعنى السفليات على التغليب من الارض وسائر العناصر والافلاك السبعة الكرية عمايلى سمت قدمهم وحينئذ يندفع ايضا اشكال قوى هوان لاشبهة فى كون السموات السبع كرية ولافى كون الارض فى الوسط على مادل عليه الارصاد والخسوفات وقد اعترف بذلك كثير من المحققين كالامام الغزالى والرازى والبيضاوى فلا يكون النار تحت الارضين والا لكانت فيما بين الارض وفلك القمر وليس كذلك لما فى بعض الآثار من ان شرارة منها لوكانت فيما بين السماء والارض لاحرقت الارض ومافيها ( **قوله** والجواب انه لايجب الى آخره ) سلب الوجوب هنا صحيح دون ماسبق لان السؤال هنا بامتناع ايجاد مالافائدة فيه ولواعرض السائل عن دعوى الامتناع واقتصر على العبث لكفاه فى عدم خلقهما الآن ولم يصح سلب الوجوب فى جوابه ايضا ( **قوله** انما هو فى حق الكافر المعاند الى آخره ) لعل المراد بالمعاند من لم يبالغ فى الاجتهاد ( **قوله** على ان الكفار كلهم مخلدون فى النار ) وماقيل ان الرطوبة التى هى مادة الحيوة تفنى بالحرارة سيما بحرارة نار الجحيم وايضا القوى الجسمانية متناهية فلا يتصور خلود الحيوة ودوام الاحراق مع بقاء الحيوة خروج عن قضية

( العقل )

خلو فعله تعالى عن المصلحة والحكمة انما هو لاجل زعمهم كون افعاله تعالى معللة بالاغراض ووجوب رعاية المصلحة والحكمة عليه تعالى فالجواب بعدم وجوب رعاية المصلحة والحكمة عليه تعالى رد لماينبنى عليه هذا القول منهم فلايتوجه ماقيل ان عدم الوجوب لاينفع ههنا لانه قدمر انه راعى الحكمة والمصلحة فيما خلق وامر واودع فيها المنافع تفضلا فيجب ان يكون فى افعاله حكمة ومصلحة بالفعل غايته ان لايكون شئ منها موجبا لله تعالى بالفعل بل يكون كل منها فضلا من الله تعالى انتهى ( قوله على ان الكفار كلهم مخلدون فى النار ) ومايقال ان الرطوبة التى هى مادة الحيوة تفنى بالحرارة سيما حرارة نار الجحيم فيفضى الى الفناء ضرورة وايضا ان القوى الجسمانية متناهية فلا يعقل خلود الحيوة وايضا ان دوام الاحراق مع بقاء الحيوة خروج عن قضية العقل فهو كله مما لايقول به المليون بل هو من القواعد الفلسفية التى هى غير مسلمة عندهم وخصوصا عند القائلين منهم باسناد الحوادث الى القادر المختار

(قوله خدام اهل الجنة) وسئل محمد بن الحسن رحمه الله فقال اعلم قطعا ان الله لا يعذب احدا بذنب غيره ولا تزر وازرة وزر اخرى ولا ادري سوى ذلك فات وهذا هو مذهب السلف واهل الحق (قوله فلابد لهم من دليل آخر الخ) اخرج الطبراني في المعجم الاوسط بسند حسن عن سمرة وانس اولاد المشركين خدم اهل الجنة وفي رواية بلفظ اطفال المشركين عن انس وسعيد بن منصور في سننه عن سلمان الفارسي موقوفا (قوله واختلاف العلماء الخ) عن ابن عباس هي الى السبعين اقرب وعن سعيد بن جبير انها اقرب الى السبعمائة والاظهر ان الكبيرة ما عرفت كذلك بنص الشارع عليها او على عقوبة محضة على فاعلها في الدنيا كالغصب والسرقة او في العقبى كترك الصلوة وكتم الشهادة او تسميتها فاحشة كاللواطة وماورد في الصحاح من الاختلاف في عدد الكبائر على ما فصلناه في شرح العقائد فلعل المراد فيه هو بيان المحتاج اليه وقت ذكرها على حسب تباين الاحوال

وقالت المعتزلة انهم لا يعذبون بل هم خدام اهل الجنة لقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى ولقوله تعالى ولا تجزون الا بما كنتم تعملون قلت هذا الدليل لا يدل على كونهم خدام اهل الجنة فلابد لهم من دليل آخر (ولا يخلد المسلم صاحب الكبيرة في النار) وان مات بلا توبة خلافا للمعتزلة والخوارج (بل يخرج آخرا الى الجنة) تفضلا لا وجوبا والدليل على عدم خلودهم في النار قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايمان خير ورؤيته لا تكون قبل دخول النار اجماعا فيكون بعد خروجه فلا يكون مخلدا فيها ولقوله عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة والآيات المشعرة بخلود صاحب الكبيرة محمولة على المكث الطويل جمعا بين الآيات فان الخلود حقيقة مستعملة في المكث الطويل اعم من ان يكون معه الدوام ام لا وقالت المعتزلة ان صاحب الكبيرة لو لم يتب ليس مؤمنا ولا كافرا وقالت الخوارج انه ليس بمؤمن بل مرتكب الذنب مطلقا صغيرة كانت او كبيرة كافر واختلاف العلماء في تعريف الكبيرة فقيل ما قرن به حد وهو قاصر وقيل ما قرن به حد اولعن اووعيد بنص الكتاب او السنة * واعلم ان مفسدته كمفسدة ما قرن به احد الثلثة او اكثر منه او اشعر بتهاون المرتكب بالدين اشعارا مثل اشعار اصغر الكبائر كما لو قتل رجلا مؤمنا يعتقد انه معصوم الدم فظهر انه يستحق دمه او وطئ زوجته وهو يظن انها اجنبية وقال الروياني من اصحاب الشافعي الكبائر هذه الامور قتل النفس بغير الحق والزنا

العقل فكله غفول عن قدرة الواجب المختار (قوله خلافا للمعتزلة والخوارج) فانهما جعلا الاعمال جزأ من الايمان المنجي عن العذاب المخلد لكن المعتزلة اثبتوا واسطة بين المؤمن والكافر دون الخوارج فان الكفر عند المعتزلة عدم التصديق القلبي فصاحب الكبيرة مع التصديق ليس بمؤمن ولا كافر عندهم وعند الخوارج عدم شئ من التصديق او العمل فصاحب الكبيرة بل الصغيرة مع التصديق كافر عندهم (قوله او اشعر بتهاون المرتكب الخ) اى استحقاره بالدين كاشعار اصغر الكبائر وذلك الاستحقار ظاهر في وطئ الزوجة بظن الاجنبية لا في القتل بظن عصمة الدم كظن انه حربي الا ان يقال قتل النفس بغير حق

(قوله خلافا للمعتزلة والخوارج) قالوا ان الفاسق يستحق العذاب بفسقه والعقاب مضرة خالصة دائمة لا تنقطع ابدا والثواب منفعة خالصة دائمة ايضا والجمع بين استحقاقهما محال كما ان الجمع بينهما محال فاذا ثبت للفاسق استحقاق العذاب وجب ان يزول عنه استحقاق الثواب فيكون عذابه مخلدا والجواب منع كون المطيع والعاصي مستحقين بالطاعات والمعاصي الثواب والعقاب اذ لا يجب لاحد على الله تعالى حق ومنع كون الثواب منفعة دائمة وكذا العقاب (قوله وقالت المعتزلة ان صاحب الكبيرة لو لم يتب ليس مؤمنا ولا كافرا) اما انه ليس مؤمنا فلان الايمان عند بعضهم عبارة عن فعل الطاعات وعند الآخرين منهم عبارة عن التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان فتارك الطاعات يكون خارجا عن الايمان واما انه ليس بكافر فلان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يقيمون عليه الحدود في شرب الخمر والزنا وقذف المحصنات ولا يحكمون بردته ويدفنون في مقابر المسلمين مع اتفاقهم على ان الكافر لا يعامل معه

والـلواطة وشرب الخمر والسرقة واخذ المال غصبا والقذف وشرب كل مسكر يلحق بشرب الخمر وشرط فى الغصب ان يبلغ دينارا وضم اليها شهادة الزور واكل الربا والافطار فى نهار رمضان بلا عذر واليمين الفاجرة وقطع الرحم وعقوق الوالدين والفرار يوم الزحف واكل مال اليتيم والخيانة فى الكيل والوزن وتقديم الصلوة على وقتها وتأخيرها عن وقتها بلا عذر وضرب المسلم بغير الحق والكذب على النبى صلى الله عليه وسلم عمدا وسب الصحابة وكتمان الشهادة بلا عذر واخذ الرشوة والقيادة بين الرجال والنساء والسعاية عند السلطان ومنع الزكوة وترك الامر بالمعروف والنهى عن المنكر مع القدرة ونسيان القرآن بعد تعلمه واحراق الحيوان بالنار وامتناع المرأة من زوجها بلا سبب واليأس من رحمة الله والامن من مكره واهانة اهل العلم وحملة القرآن والظهار واكل لحم الخنزير وفى وجه تأخير صلوة واحدة الى ان يخرج من وقتها ليس بكبيرة وانما ترد الشهادة به لو اعتاده ( والعفو عن الصغائر والكبائر بلا توبة ) والمراد بالعفو ترك عقوبة الجرم والستر عليه بعدم المؤاخذة ( جائز ) لقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء وليس المراد بعد التوبة لان الكفر بعد التوبة ايضا كذلك فيلزم تساوى مانفى عنه الغفران وما اثبت له ( والشفاعة ) لدفع العذاب ورفع الدرجات ( حق لمن اذن له الرحمن ) من الانبياء عليهم السلام والمؤمنين بعضهم لبعض لقوله تعالى يومئذ لاتنفع الشفاعة الا لمن اذن له الرحمن ورضى له قولا وقوله تعالى من ذا الذى يشفع عنده الا باذنه وعند المعتزلة لما لم يجز العفو عن اهل الكبائر بدون التوبة لم يجز الشفاعة له واما الصغائر فمعفو عنها عندهم قبل التوبة وبعدها فالشفاعة عندهم لرفع الدرجات ( وشفاعة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لاهل الكبائر من امته ) لقوله عليه السلام ادخرت شفاعتى لاهل الكبائر من امتى وهو حديث صحيح وبذلك يبطل مذهب المعتزلة فى انكارهم الشفاعة لاهل الكبائر مستدلين بقوله تعالى واتقوا يوما لاتجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة واجيب عنه بمنع دلالته على العموم فى الاشخاص والاحوال ولئن سلم يجب تخصيصها بالكفار جمعا

---

دال على عدم المبالاة وهو تهاون ( قوله لان الكفر بعد التوبة ايضا كذلك ) اى مغفور بعد التوبة فيلزم تساوى مانفى عنه الغفران وما اثبت له فى جواز المغفرة بعد التوبة فلو حمل النفى والاثبات على معنى انه تعالى لا يغفر ان يشرك به ان تاب ويغفر مادون ذلك ان تاب ايضا يلزم ان لا يغفر الشرك بعد التوبة وذلك ظاهر الفساد فلابد ان يحملا على معنى انه تعالى لا يغفر ان يشرك به ان لم يتب ويغفر مادون ذلك ان لم يتب ايضا واما حمل عدم المغفرة على المقيد بعدم التوبة والمغفرة على المقيد بالتوبة فاخلال بالنظم اذ يجب الاتحاد فيما بين النفى والاثبات والاختلاف لا يليق بكلام عاقل فضلا عن كلامه تعالى ( قوله واجيب عنه بمنع دلالته على العموم الى آخره ) والظاهر ان هذا المنع بالنسبة الى كل من الاشخاص

---

* فذاك فتى ان تأته فى ضيفه * الى ماله لم يأته شفيع * وكما فى منشور دار الخلافة الذى كتب من حضرت القادر بالله امير المؤمنين الى السلطان محمود الغزنوى ولبناك كورة خراسان ولقبناك يمين الدولة وامين الملة بشفاعة ابى حامد الاسفرائنى وقد شاع ورودها فى دفع العذاب اكثر منها فى رفع الدرجات

شىء من ذلك ( قوله وبذلك يبطل مذهب المعتزلة فى انكارهم الشفاعة ) قالوا لاشفاعة فى الكبائر وورود العقاب بها بل الشفاعة لاتكون الا لزيادة الثواب ورفع الدرجات ( قوله واجيب عنه بمنع دلالته على العموم فى الاشخاص والاحوال ) قال الامام الرازى فى الجواب عن شبهات المعتزلة اجمالا ان دلائلكم فى نفى الشفاعة لابد ان تكون عامة فى الاشخاص والاوقات ودلائلنا فى اثباتها لابد ان تكون خاصة بهما لانا لانثبت الشفاعة فى حق كل شخص ولا فى جميع الاوقات والخاص مقدم على العام فالترجيح معنا ( قوله يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة ) اذ لا يجوز اسقاط بعض الادلة المتعارضة مهما امكن الجمع بينهما وههنا يمكن ( و )

بين الادلة (وهو مشفع فيهم) اى مقبول الشفاعة قيل هو صلى الله تعالى عليه وسلم مشفع فى جميع الانس والجن الا ان شفاعته فى الكفار لتعجيل فصل القضاء فيخفف عنهم اهوال يوم القيمة فى المؤمنين بالعفو ورفع الدرجات فشفاعته عليه السلام عامة كما قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين (ولا يرد مطلوبه) لقوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى ولما روى فى الحديث ان الله تعالى يقول له اشفع تشفع وسل تعط وهو صلى الله تعالى عليه وسلم لا يرضى الا باخراج من كان فى قلبه مثقال ذرة من الايمان من النار هذا هو الشفاعة الكبرى التى خص بعض العلماء المقام المحمود به (وعذاب

---

وبالنسبة الى كل من الاحوال والاوقات ولايخفى ان المنع الاول ساقط بكون النكرة فى سياق النفى من صيغ العموم فالوجه ان يكون بالنسبة الى مجموع الاشخاص والاوقات على العطف قبل الربط اذ لادلالة على التأبيد فى لاتجزى ومعنى قوله ولوسلم الى آخره ان الدلالة غير الارادة فليكن دالا على ذلك العموم ولايكون مرادا بل مخصوصا بالكفار جمعا بين الادلة المتعارضة مهما امكن فلايرد عليه انه بعد تسليم الدلالة على ذلك العموم لامعنى لتخصيصه بالكفار بل نقول لامعنى لتخصيص الدليل بدون الدلالة قال الامام الرازى فى الجواب عن شبهات المعتزلة اجمالا لابد ان يكون دلائلهم فى نفى الشفاعة عامة فى الاشخاص والاوقات ودلائلنا فى اثباتها خاصة بهما لانا لانثبت الشفاعة فى حق كل شخص ولافى جميع الاوقات والخاص مقدم على العام فالترجيح معنا والاجوبة التفصيلية فى التفسير الكبير (**قوله** اى مقبول الشفاعة الى آخره) يشير الى ان قوله مشفع اسم مفعول من التفعيل كما يدل عليه الحديث الآتى لانه بمعنى تشفع تجعل مقبول الشفاعة لان التشفيع بمعنى قبول الشفاعة كما فى القاموس وغيره (**قوله** لتعجيل فصل القضاء الى آخره) لان فى التعجيل دفع الانتظار ولايخفى ان عذاب النار اشد من عذاب الانتظار مع ان فيه زيادة مدة العذاب (**قوله** من كان فى قلبه مثقال ذرة الى آخره) ولعله من قال فى عمره مرة لااله الاالله محمد رسول الله مع الاعتقاد التقليدى (**قوله** المقام المحمود به الى آخره) وبعضهم جعله غرفة عالية فى الفردوس الاعلى وفى عبارة التخصيص ايماء الى ان الاولى التعميم وما قيل يدل على ذلك التخصيص ماروى انه عليه السلام قال ان المؤمنين يأتون للشفاعة الى آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام ويقول كل منهم لست للشفاعة اهلا فيأتون الى فاستأذن على ربى فى داره فيؤذن لى عليه فاذا رأيت وقعت ساجدا فيدعنى ماشاء الله تعالى ان يدعنى ثم يقول ارفع رأسك يامحمد وقل تسمع واشفع تشفع وسل تعطه

---

الجمع بينهما بان يخصص الادلة الدالة على نفى الشفاعة كهذه الآية وغيرها من الآيات بالكفار فلاتعارض حينئذ (قوله ولماروى فى الحديث ان الله تعالى  يقول له اشفع تشفع وسل تعط) روى عن النبى عليه السلام ان المؤمنين يأتون للشفاعة الى آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام ويقول كل منهم لست للشفاعة فيأتونى فاستأذن على ربى فى داره فيؤذن لى عليه فاذا رأيته وقعت ساجدا فيدعنى ماشاء الله ان يدعنى ثم يقول ارفع يامحمد وقل تسمع واشفع تشفع وسل تعط فارفع رأسى فاثنى على ربى بثناء وتحميد يعلمنيه ثم اشفع فيحد لى حدا فاخرج فادخلهم الجنة حتى لايبقى فى النار الا من حبسه القرآن اى اوجب عليه الخلود ثم تلى هذه الآية عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا فقال وهذا المقام المحمود الذى وعد النبى صلى الله عليه وسلم ولايخفى ان هذا الحديث يشعر بان الشفاعة لجميع الناس لكن استشفاعه عليه السلام بقوله امتى امتى على ماروى فى اكثر الاحاديث يدل على ان استشفاعه لامته خاصة الا ان يقال ان شفاعته عليه السلام فى الظاهر لامته خاصة فهى لسائر الانبياء حقيقة لكن يرد عليه ان يقال كيف يتفادى سائر الانبياء عليهم السلام عن شفاعة اممهم وشفاعته عليه السلام لهم فالوجه ان يقال ان الانبياء عليهم السلام لم يتقاعدوا عن نفس الشفاعة انما يتقاعدون من البداية بها فرسولنا عليه السلام بدأ بالشفاعة وهذا هو السيادة

القبر ) للمؤمنين الفاسقين وللكافرين ( حق ) لقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وقوله تعالى على سبيل الحكاية عن الكفرة ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين والمراد بالاماتتين وبالاحيائين الاماتة الاولى ثم الاحياء فى القبر ثم الاماتة فيه ايضا بعد سؤال منكر ونكير ثم الاحياء فى الحشر وقوله عليه السلام ان احدكم اذا مات عرض عليه مقعده بالغداة والعشى ان كان من اهل الجنة فمن الجنة وان كان من اهل النار فمن النار فيقال هذا مقعدك حين يبعثك الله يوم القيمة وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه وقوله عليه السلام القبر اما روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران ونقل العلامة

فارفع رأسى فأثنى على ربى بثناء وتحميد يعلمنيه الله تعالى ثم اشفع فيحد لى حدا فاخرج فأدخلهم الجنة حتى لايبقى فى النار الامن قد حبسه القرآن اى وجب عليه الخلود ثم تلى عليه السلام قوله تعالى ﴿ عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا ﴾ وقال وهذا المقام المحمود الذى وعد نبيكم عليه السلام ففيه ان دلالته على ذلك التخصيص ممنوعة لجواز عموم المحمول واللام للعهد والآية لاتدل على التخصيص وكذا ماقيل ظاهر هذا الحديث يشعر بان استشفاعه عليه السلام لجميع الناس فينافى قوله عليه السلام امتى امتى كما فى اكثر الاحاديث فانه يدل على تخصيصها بامته مدفوع بان غاية قوله عليه السلام امتى امتى ان تكون نجاتهم مطلوبا اوليا له عليه السلام وكذا ماقيل كيف يتفادى سائر الانبياء عليهم السلام عن شفاعتهم لاممهم وشفاعته عليه السلام لهم لان تحاشيهم عن الشفاعة وانزواءهم عنها لاجل ان الشفاعة تحتاج الى الاذن بنص الكتاب فهم لم يجاسروا الى الاستيذان فلعل النبى عليه السلام استأذن لشفاعته لامته وشفاعتهم لامتهم وحينئذ اذن لهم فى شفاعتهم لامتهم برجاء النبى عليه السلام فقد كان عليه السلام سببا لدخول الكل فى الجنة ولذا اسند الاخراج والادخال الى نفسه بطريق الاسناد الى السبب فليس تفاديهم عن مجرد البداية فى الشفاعة كما قيل وماذكرنا هو المطابق لقوله تعالى رحمة للعالمين والسيادة المذكورة فى حديث ابى هريرة رضى الله تعالى عنه قال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم انا سيد الناس يوم القيمة ( **قوله** لقوله تعالى على سبيل الحكاية عن الكفرة ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين ) الآية ينتهض الاستدلال بانه لولا عذاب القبر لما كانت الاماتة اثنتين بل واحدة بخلاف ما اذا وجد الاحياء فى القبر ثم الاماتة • فان قيل يعارضه ان يقال لو وجد عذاب القبر لوجد الاحياء فيه فلا يكون الاحياء اثنتين بل ثلثة الاحياء فى الدنيا ثم فى القبر ثم فى المحشر * قلنا اجيب عنه بوجوه • الاول ان وجود الثالث لاينافى اثبات الاثنين بخلاف انحصار الاماتة فى الواحدة * الثانى ان الظاهر من اخبار الاحيائين اخبار بما ليس بمعاين وهما مافى الدنيا والقبر ومافى الآخرة معاين • الثالث ان سوق الآية ظاهر فى

المذكورة فى حديث ابى هريرة حيث قال عليه السلام انا سيد الناس يوم القيمة فان الانبياء عليهم السلام لما رجعوا فى البداية تقاعدوا الى ان يشفع هو عليه السلام لامته ثم يشفع سائر الانبياء عليهم السلام لاممهم ففتح باب شفاعة الانبياء بشفاعته عليه السلام ( قوله ثم الاحياء فى القبر ) واحياء العصاة فى القبر يكون لتعذيبهم

التفتازانى عن السيد ابى شجاع ان الصبيان يسئلون وكذا الانبياء عليهم السلام وقيل ان الانبياء لا يسئلون لان السؤال على ماورد فى الحديث عن ربه وعن دينه وعن نبيه ولا يعقل السؤال عن النبي عليه السلام من نفس النبي عليه السلام وانت خبير بانه لا يدل على عدم السؤال مطلقا بل على عدم السؤال عن نبيه فقط وذلك ايضا فى النبي الذى لا يكون على ملة نبي آخر واختلف الناس فى عذاب القبر فانكره قوم بالكلية واثبته آخرون ثم اختلف هؤلاء فمنهم من اثبت التعذيب وانكر الاحياء وهو خلاف العقل وبعضهم لم يثبت التعذيب بالفعل بل قال تجمع الآلام فى جسده فاذا حشر احس بها دفعة وهذا انكار لعذاب القبر بالحقيقة ومنهم من قال باحيائه لكن من غير اعادة الروح ومنهم من قال بالاحياء واعادة الروح معا ولا يلزم ان يرى اثر الحيوة فيه حتى ان الماً كول

ان المراد بالاحياء مايعقبه معرفة ضرورية بالله واعتراف بالذنوب فهما مافى القبر وما فى المحشر واختاره الشارح وفى قوله على سبيل الحكاية ايماء الى ماذكره من ان المراد مايعقبه تلك المعرفة ويمكن ان يقال لعل الاحياء المقرون بالامانة ظاهر فى احياء الميت كما فى قوله تعالى ربى الذى يحي ويميت فافهم (**قوله** ان الصبيان يسئلون ) تعرض به هنا لمناسبة ان ذلك السؤال فى القبر والافمحله قوله وسؤال منكر ونكير الى آخره ورجح هذا القول بتلقين النبي عليه السلام ابنه ابراهيم (**قوله** فمنهم من اثبت التعذيب وانكر الاحياء ) وهو مذهب الصالحية والكرامية حيث زعموا ان التعذيب مشروط بالادراك لكن الادراك غير مشروط بالحياة واما من ذهب الى الاحياء بدون اعادة الروح فلعل الاحياء عنده حاصل بنوع تعلق الروح بالبدن من غير حلول فيه والاعادة بالحلول وهو باطل عند الجمهور ايضا فقوله ومنهم من قال بالاحياء واعادة الروح معا اشارة الى مذهب اهل السنة والجماعة فان جواب الميت لمنكر ونكير يدل على اعادة الروح اذ الجواب فعل اختيارى فلا يتصور بدون الاختيار (**قوله** ولا يلزم ان يرى اثر الحياة فيه الى آخره ) جواب عما قاله المنكرون لوكان عذاب القبر بالاحياء لرأينا اثر الحياة فى الميت واللازم باطل وحاصل الجواب ان الملازمة ممنوعة اذ لا يلزم من وجود الحياة الاحساس بأثرها كما لم يلزم من وجود النار فى الشجر الاخضر الاحساس بأثرها فى هذه النشأة هذا هو الاوفق بالتنظير باخفاء النار لا ماقيل ان هذه العين لا تصلح لمشاهدة الامور الملكوتية لان النار المخفية من عالم الملك لا من عالم الملكوت نعم يتجه عليه ان الحكم بكون النار مخفية فى الشجر الاخضر وهى ككونها مخفية فى الزند وقوله تعالى جعل لكم من الشجر الاخضر نارا لا يدل عليه لان النار تحدث منه بالسحق فيكون منشأ لحدوثها وهذا القدر كاف فى بيان كمال القدرة لان منشائية الشجر الاخضر الذى غلب عليه الرطوبة المضادة لحدوث النار من كمال

( قوله وذلك ايضا فى النبي الذى لا يكون على ملة نبي آخر ) واما الذى كان على ملة نبي آخر فيصح السؤال عن نبيه كما يصح عن دينه كبعض انبياء بني اسرائيل فانهم على ملة موسى عليه السلام ( قوله ولا يلزم ان يرى اثر الحيوة فيه ) اشارة الى دفع مايقال ان عذاب القبر اذا كان باحياء الميت وجب ان يرى اثر الحيوة فى القبر ادنى بدن الميت بعد الموت كما يرى قبله لان حال الحياة فى الوقتين واحدة مع انا نشاهد الكافر وصاحب الذنوب الكبيرة فى القبر ونراقبهما مدة ولا نشاهد اثر الحيوة فيهما اصلا ووجه الدفع ان كونه حيا لا يوجب رؤية اثر الحيوة فيه بهذه العين فان هذه العين لا تصلح لمشاهدة الامور الملكوتية التى من جملتها الاحوال المتعلقة بالآخرة فيجوز ان يحيى الميت ويشاهد الامور الملكوتية فينعم او يعذب ولا نشاهد حيوته ومايصل اليه من تلك الامور كما ان النائم قد يشاهد فى منامه حية تلدغه فيتألم بذلك ويصب عرقا وقد ينزعج من مكانه ونحن لا نشاهد تلك الحية ولدغها

فى بطن الحيوانات يحيى و يسئل وينعم ويعذب ولاينبغى ان ينكر لان من اخفى النار فى الشجر الاخضر قادر على اخفاء العذاب والتنعيم قال الامام الغزالى فى الاحياء * اعلم ان لك ثلث مقامات فى التصديق بامثال هذا احدها وهو الاظهر والاصح والاسلم ان تصدق بان الحية مثلا موجودة تلدغ الميت ولكنا لانشاهد ذلك فان هذا العين لاتصلح لمشاهدة تلك الامور الملكوتية وكل مايتعلق بالآخرة فهو من عالم الملكوت اما ترى ان الصحابة كيف كانوا يؤمنون بنزول جبرائيل وماكانوا يشاهدونه ويؤمنون بانه صلى الله تعالى عليه وسلم يشاهده فان كنت لاتؤمن بهذا فتصحيح الايمان بالملائكة والوحى اهم عليك وان آمنت به وجوزت ان يشاهد النبى عليه السلام مالا يشاهده الامة فكيف لايجوز هذا فى الميت * المقام الثانى ان تتذكر امر النائم فانه يرى فى منامه حية تلدغه وهو يتألم بذلك حتى تراه فى نومه يصيح ويعرق جبينه وينزعج عن مكانه كل ذلك يدركه من نفسه ويتأذى به كما يتأذى اليقظان وهو يشاهده وانت ترى ظاهره ساكنا ولاترى فى حواليه حية والحية موجودة فى حقه والعذاب حاصل له ولكنه فى حقك غير مشاهد واذاكان العذاب الم اللدغ فلافرق بين حية تخيل او تشاهد * المقام الثالث انا نعلم ان الحية بنفسها لاتؤلم بل الذى يلقاك منها هو السم ثم السم ليس هو الالم بل عذابك فى الاثر الذى يحصل فيك من السم فلو حصل مثل ذلك الالم من غير سم لكان ذلك العذاب قد توفر وقد كان لايمكن

---

القدرة وهو ماشار اليه البيضاوى ( قوله ان تصدق بان الحية مثلا موجودة ) اى الحية حقيقة موجودة فى الاعيان لافى مجرد التخيل لكن الاعيان على قسمين ملكية تشاهدها الناس فى هذه النشأة وملكوتية لاتشاهدها فيها الا الخواص فاذا كان العذاب الجسمانى بلدغ الحياة الملكوتية مع اعادة الروح بقدر احساس لدغها فلااشكال فى اثبات عذاب القبر اصلا ولاجل ان الحية فى هذا المقام من جملة الاعيان الموجودة كان اسلم من الثانى اذيرد عليه انه من قبيل العذاب الروحانى فيحتاج الى الجواب بانه تعالى قادر على خلق العذاب الجسمانى بسبب الامور المتخيلة ولاجل ان الحية فيه ولدغها حقيقى لامجازى بتشبيه الآلام الحاصلة من الصفات المهلكة المنقلبة بالآلام الحاصلة من لدغ الحياة الملكية كان اظهر من الثالث فكان اصح الاحتمالات و بذلك ينقلع عرق شبهة المنكرين بالكلية الا فيما قالوا ربما يأكله السبع اويحرق النار فيصير رمادا تذروه الرياح فى المشارق والمغارب فكيف يعقل حياته وعذابه وسؤاله وجوابه وتجويز ذلك سفسطة ليس بابعد من تجويز حياة سرير الميت وكلامه وتعذيب خشبة المصلوب واحراقها ونحن نراها بحالها الا ان يقال اشتراط الحياة بالبنية ممنوع ولوسلم فيجوز ان يبقى من الاجزاء الاصلية قدرما يصلح بنيته للتعذيب وما ذكروا من السفسطة مدفوع بورود الشرع فى حق الميت

تعريف ذلك النوع من العذاب الابانى يضاف الى السبب الذى يفضى اليه فى العادة والصفات المهلكات تنقلب مؤذيات و مؤلمات فى النفس عند الموت فيكون آلامها كآلام لدغ الحيات من غير وجود الحيات فان قلت ما الصحيح من هذه المقامات الثلث فاعلم ان من الناس من لم يثبت الا الاول وانكر ما بعده ومنهم من انكر الاول واثبت الثانى ومنهم من لم يثبت الا الثالث وانما الحق الذى انكشف لنا بطريق الاستبصار ان كل ذلك فى حيز الامكان وان من ينكر بعض ذلك فهو لضيق حوصلته وجهله باتساع قدرة الله تعالى وعجائب تدبيره فينكر من افعال الله تعالى ما لم يأنس به ولم يألفه وذلك جهل وقصور بل هذه الطرق الثلث فى التعذيب ممكنة والتصديق بها واجب ورب عبد يعاقب بنوع واحد من هذه الانواع ورب عبد يجتمع عليه النوعان ورب عبد يجتمع عليه الانواع الثلثة هذا هو الحق فصدق به ( وسؤال منكر ونكير حق ) لقوله عليه السلام اذا اقبر الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما منكر وللآخر نكير فيقولان له ما كنت تقول فى هذا الرجل فان كان مؤمنا فيقول هو عبد الله ورسوله اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله فيقولان قد كنا نعلم انك تقول هذا ثم يفسح له فى قبره سبعون ذراعا فى سبعين ذراعا ثم ينور له فيه ثم يقال له نم فيقول ارجع الى اهلى فاخبرهم فيقولان

---

دون السرير والخشبة وهو تعالى قادر على احياء الجمادات وتعذيبها ( **قوله** فان قلت ما الصحيح من هذه المقامات الى آخره ) لا يخفى ان الظاهر ان هذا السؤال استفسار عن صحة القول بوقوع عذاب القبر لا بامكانه كما هو الملايم لقوله ورب عبد يعاقب الى آخره لكن الجواب بامكان الكل يأباه الا ان يحمل السؤال على الاستفسار عن الصحيح بمعنى الممكن ويحمل قوله وربما يعاقب الى آخره على امكان العقاب ايضا وكذا قوله والتصديق بها اى بامكانها فيكون انكار المنكرين بانكار الامكان لا بانكار الوقوع فقط لكن التصديق بمجرد امكانه بدون الوقوع غير كاف فافهم ( **قوله** لقوله عليه السلام اذا اقبر الميت ) الحديث لا يخفى ان قوله عليه السلام فى آخر هذا الحديث فلا يزال فيها معذبا حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه يدل على ان عذابه غير منقطع الى الحشر فلا يكون ذلك العذاب الغير المنقطع جسمانيا بل روحانيا والا لم يحصل الاماتة الثانية فى القبر ولا نزاع لمنكرى عذاب القبر فى العذاب الروحانى ولا اختصاص الابانى يقال لعل عذاب القبر الموقوف على الاحياء ما هو عند سؤال المنكر والنكير قبل الاماتة الثانية وهو لا ينافى ان يكون لعذاب القبر نوع آخر روحانى ونسبته الى القبر لكون الروح عند القبر فعلى هذا يكون مراد الشارح من حال الانخلاع عن البدن فيما بعد اعم من الانخلاع الكلى كما بعد الاماتة فى القبر من الانخلاع فى الجملة كما قبل الاماتة فيه

---

(قوله والصفات المهلكات تنقلب مؤذيات ومؤلمات الخ) وقال فيه ان اعداد الحيات والعقارب بعدد الاخلاق المذمومة من الكبر والرياء والحسد والغل والحقد وسائر الصفات فان لها اصولا معدودة ثم ينشعب منها فروع معدودة ثم ينقسم فروعها باقسام وتلك الصفات باعيانها المهلكات وهى باعيانها تنقلب عقارب وحيات فالقوى منها يلدغ لدغ التنين والضعيف يلدغ لدغ العقرب وما بينهما يؤذى ايذاء الحية فارباب القلوب والبصائر يشاهدون بنور البصيرة هذه المهلكات وانشعاب فروعها الا ان مقدار اعدادها لا يوقف عليه الا بنور النبوة

ثم كنوم العروس الذى لايوقظه الا احب اهله اليه حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه
ذلك وان كان منافقا فيقول سمعت الناس يقولون قولا فقلت مثلهم لاادرى
فيقولان قدكنا نعلم انك تقول ذلك فيقال للارض التأمى عليه فتلتأم عليه فتختلف
اضلاعه فلايزال فيه معذبا حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه ذلك وانكر الجبائى وابنه
والبلخى تسمية الملكين منكرا ونكيرا وقالوا انما المنكر مايصدر من الكافر عند
تلجلجه اذا سئل والنكير انما هو تقريع الملكين له وهوخلاف ظاهر الحديث
والاحاديث الصحاح الدالة على عذاب القبر ونعيمه وسؤال المنكرين اكثر من
ان يحصى بحيث يبلغ القدر المشترك منها حد التواتر وان كان كل واحد منها
خبر الآحاد واتفق عليه السلف الصالح قبل ظهور المخالفين وانكره مطلقا ضرار بن
عمرو وبشر المريسى واكثر متأخرى المعتزلة وبعض الروافض متمسكين بان الميت
جماد فلا يعذب وما سبق حجة عليهم ومن تأمل عجائب الملك والملكوت وغرائب
صنعه تعالى لم يستنكف عن قبول امثال هذا فان للنفس نشأة وهى فى كل نشأة
تشاهد صورا تقتضيها تلك النشأة فكما انا نشاهد فى المنام صورا لانشاهدها
فى اليقظة كذلك نشاهد فى حال الانخلاع عن البدن امورا لم تكن نشاهدها فى الحيوة
والى ذلك يشير قول من قال الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا ( وبعثة الرسل ) جمع
رسول وهو من ارسله الله تعالى الى الخلق ليدعوهم اليه بالاوامر والنواهى
الشرعية ( بالمعجزات ) جمع معجزة وهو امر يظهر بخلاف العادة على يد من
يدعى النبوة عند تحدى المنكرين على وجه يدل على صدقه ولا يمكنهم معارضته
ولها سبع شروط الاول ان يكون فعل الله تعالى اوما يقوم مقامه من التروك * الثانى
ان يكون خارقا للعادة * الثالث ان يتعذر معارضته * الرابع ان يكون مقرونا بالتحدى

---

( قوله وانكره مطلقا ضرار بن عمرو الى آخره ) اى انكر عذاب القبر
وسؤال الملكين مطلقا اى لاعلى وجه يوافق ظاهر الحديث ولاعلى وجه
يخالفه فى تسمية الملكين كاثبات الجبائى وابنه البلخى ( قوله متمسكين بأن الميت
جماد الى آخره ) هذا دليلهم العقلى ولهم دليل نقلى هو قوله تعالى لايذوقون
فيها الموت الا الموتة الاولى ولو كان فى القبر حياة ولامحالة يعقبها موت
اذلا خلاف فى احياء الحشر لكان لهم قبل دخول الجنة موتتان لاموتة واحدة
واجيب عنه بمثل ماسبق من ان اثبات الواحدة او الاثنين لاينافى اثبات الثانية
او الثالثة وبان الآية للمبالغة فى نفى انقطاع نعيم الجنة عنهم بالموت بمنزلة التعليق
بالمحال كما عرفت والتعليق بأحد المحالين كاف فى المبالغة ولايجاب بجواز ان
يكون تاء الموتة للوحدة النوعية اوالجنسية لتشمل الموتتين لان معنى التاء الوحدة
الشخصية كما صرحوا به ولذا كان جواب الفاضل الجامى بالوحدة الجنسية فى تاء
الكلمة الزامية كما نبه عليه الفاضل العصام و العلامة التفتازانى هنا فى شرح المقاصد

---

(قوله الاول ان يكون فعل الله اوما يقوم مقامه من التروك) وذلك لان التصديق من الله لايحصل بما ليس من قبله والترك الذى يقوم مقام فعله مثل ماقال معجزتى ان اضع يدى على رأسى وانتم لاتقدرون على وضع ايديكم على رؤسكم ففعل هو وعجزوا فانه معجز دال على صدقه وليس لله تعالى ثمه فعل فان عدم خلق القدرة فيهم على ذلك الوضع ليس فعلا له تعالى فلاحاجة الى قوله او مايقوم مقامه ( قوله الثانى ان يكون خارقا للعادة ) اذ مايكون معتادا كطلوع الشمس فى كل يوم وبدو الازهار فى كل ربيع لايكون تصديقا من الله لدعوى النبى بل دعوى نبوة الكاذب يساوى فى ذلك ( قوله الثالث ان يتعذر معارضته ) فان ذلك حقيقة الاعجاز (قوله الرابع ان يكون مقرونا بالتحدى ) ليعلم انه تصديق له

(قوله بل يكفى قرائن الاحوال) مثل ان يقال لمدعى النبوة ان كنت نبيا فاظهر معجزا فدعى الله تعالى فاظهره فيكون ظهوره دالا على صدقه و نازلا منزلة التصريح بالتحدى قوله الخامس ان يكون موافقا للمدعى فلو قال معجزتى ان احيى ميتا ففعل معجزا آخر كنتق الجبل مثلا لم يدل على صدقه لعدم تنزله منزلة تصديق الله اياه (قوله فلو انطق الضب) اى حين قال معجزتى ان ينطق هذا الضب (قوله السابع ان لا يكون المعجزة متقدمة على الدعوى) لان التصديق قبل الدعوى لا يعقل فلو قال معجزتى ماقد ظهرت على يدى



قبل لم يدل على صدقه و يطالب بالاتيان بذلك الخارق بعد الدعوى فلو عجز كان كاذبا قطعيا

ولا يشترط التصريح بالتحدى بل يكفى قرائن الاحوال * الخامس ان يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتى كذا ففعل خارقا آخر لم يدل على صدقه * السادس ان يكون مالدعاه واظهره مكذبا له فلو انطق الضب فقال انه كاذب لم يعلم صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه بخلاف مالو قال معجزتى ان احيى الميت فاحياه فكذبه فان الصحيح انه لا يخرج عن المعجزة لان الاحياء معجزة وهو غير مكذب وانما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه وهو بعد الاحياء مختار فى تصديقه وتكذيبه فلا يقدح تكذيبه * السابع ان لا يكون المعجزة متقدمة على الدعوى بل مقارنة لها او متأخرة بزمان يسير يعتاد مثله والخوارق المتقدمة على دعوى النبوة كرامات (من لدن آدم الى نبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم حق) اما نبوة آدم فبالآيات الدالة على انه امر و نهى مع القطع بانه لم يكن فى زمانه نبى آخر فهو بالوحى لا غير وكذا السنة والاجماع فانكار نبوته على مانقل عن بعض البراهمة كفر * واعلم ان السمنية واكثر البراهمة ينكرون النبوة مطلقا و بعض البراهمة قالوا بنبوة آدم عليه السلام فقط والصابئية بنبوة شيث وادريس عليهما السلام فقط وبعض اليهود بانكار نبوة غير موسى على مايعلم من تضاعيف كلمات بعض من شاهدنا منهم وجمهور اليهود والمجوس والنصارى ينكرون بنبوة نبينا سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم وبعض النصارى وبعض اليهود ينكرون رسالته الى غير العرب وهو خلاف النص حيث قال الله تعالى قل يا ايها الناس انى رسول الله اليكم جميعا وما ارسلناك الا كافة للناس وما قيل ان الاحتياج الى النبى كان مختصا بالعرب لفشو الشرك فيهم دون اهل الكتاب فاسد فانهم لاختلال دينهم بالنسخ والتحريف كانوا فى ضلال مبين (ومحمد صلى الله تعالى عليه وسلم خاتم الانبياء) اما نبوته فلانه ادعى النبوة واظهر الخوارق على يده وكلاهما بلغ حد التواتر على ان القرآن الكريم الذى اوحى اليه موجود محفوظ وقد دعا المخالفين مرارا عديدة الى معارضته باتيان اقصر سورة من مثله فلم يقدروا

(قوله لان الصحيح انه لا يخرج عن المعجزة) تلخيص الفرق بينه و بين الانطاق ان المعجزة هنا نفس الاحياء ولا تكذيب فيه وفى الانطاق نفس الانطاق المكذب فانما يقدح لو كان التكذيب فى نفس المعجزة وليس كذلك مع ان الشخص

(قوله والخوارق المتقدمة على دعوى النبوة كرامات) اشارة الى دفع مايقال انه يجوز ان يكون المعجزة متقدمة على دعوى النبوة ككلام عيسى عليه السلام فى المهد وتساقط الرطب الجنى عليه من النخلة اليابسة وكذا اظلال الغمامة على محمد عليه السلام وتسليم الحجر والمدر عليه عليه الصلوة والسلام فان كل ذلك معجزات متقدمة على دعوى النبوة ووجه الدفع ان امثال تلك الخوارق كرامات يجوز ظهورها على الاولياء والانبياء قبل نبوتهم لا يقصرون عن درجة الولاية فيجوز ظهورها عليهم ايضا و يسمى ارهاصا وتأسيسا للنبوة (قوله فبالآيات الدالة على انه امر و نهى) اما انه امر فكقوله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا واما انه نهى فكقوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة (قوله فهو بالوحى لا غير) والوحى لا يكون الا الى الانبياء وكون هذا الوحى قبل بعثة لا ينافى اختصاص الوحى بما هو نبى فى وقت ما فافهم (قوله واعلم ان السمنية واكثر البراهمة ينكرون النبوة مطلقا) ومما استدلوا به عليه هو ان الرسول من جنس المرسل اليهم وجوهر الكل واحد وتفضيل احد المتساويين على الآخر وعلى من هو بصفته حيف ومحاباة وخروج عن الحكمة والجواب عنه منع كونه خروجا عن الحكمة ومنع كون احد بصفته (قوله فلم يقدروا) وما نقل عن مسيلمة الكذاب من قوله الفيل ما الفيل وما ادراك ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل

الخ وكذا قوله والزارعات زرعا فالحاصدات حصدا والطاحنات طحنا الخ فليس من المعارضة فى شئ بل مما كان مستثقلة ومسرقة باردة من قوله القارعة ما القارعة وما ادراك الخ وقوله والنازعات غرقا والناشطات نشطا الخ والسرقة يغاير المعارضة مع انه ركيك على مالايخفى ( قوله فسواء كان اعجازه للاسلوب) البديع والتأليف العجيب المخالف لما يعهده فصحاء العرب فى كلامهم فان قلت فعلى هذا كيف ثبت نبوته صلى الله عليه وسلم على غير العرب قلت من حيث انهم اذا فتشوا علموا ان العرب الذى بعث فيهم النبى عليهم السلام كانوا افصح العرب واعرفهم باللسان واقدرهم على سائر اوزان الكلام وانهم كانوا احرص الناس على تكذيبه صلى الله عليه وسلم وانه نشأ منهم وهم يعرفون اهل مجالسته ومحادثته فى ظعنه واقامته وهو قرشى وانه تعالى ما كان يتلو من قبله من كتاب ولا يخطه بيمينه وانه مع ذلك تحداهم بمثله او بمثل صورة مجتمعين او متفرقين فعجزوا عن ذلك كما كان حجة موسى وعيسى عليهما السلام قامت من ليس بساحر ولا طبيب لعلمهم بانهما عليهما السلام تحديا اطباء الناس واعظمهم سحرا بما اتيا به فعجزوا عن ذلك مع الحرص على التكذيب فعلم بذلك انه معجز ( قوله على ان المعجزات المتغايرة للقرآن) من شق القمر ونبع الماء من بين اصابعه وارواء قريب من ثمانين نفرا منه واشباع الخلق الكثير من طعام قليل وكلام الجمادات وتسبيحهن ( ان ) فى يده وحنين الجذع وشكاية الناقة واظلال الغمامة فوقه عليه السلام وشهادة الشاة المسمومة وشهادة الذئب له بالنبوة وشهادة الناقة ببراءته عليه السلام عن السرقة واخباره عليه السلام عن الغيب ( قوله واحواله قبل النبوة وبعدها ) وهو انه عليه السلام لم يكذب قط لا فى مهمات الدنيا ولا مهمات الآخرة وانه عليه السلام لم يقدم على فعل قبيح لا قبل النبوة ولا بعدها وانه كان فى غاية الفصاحة ونهاية البلاغة وغير ذلك (قوله وخلقه العظيم) حيث كان فى غاية الشفقة



عليه وعدلوا عن المعارضة بالحروف الى المضاربة والمقارعة بالسيوف ولم يأت من زمنه صلى الله عليه وسلم الى هذا الزمان احد بمثله ولا بما يدانيه فسواء كان اعجازه للاسلوب البديع والتأليف العجيب المخالف لما يعهده فصحاء العرب فى كلامهم فى المطالع والمقاطع كما ذهب اليه بعض المتكلمين او لكونه فى الدرجة العليا من الفصاحة والبلاغة بحيث لا يقدر البشر على مثله كما ذهب اليه الجمهور او لمجموع الامرين كما قاله القاضى او لصرف الله تعالى اياهم عن المعارضة مع القدرة كما ذهب اليه النظام وان كان من سخيف الكلام او صرفهم بان يسلبهم العلوم التى يحتاج اليها فى المعارضة يثبت نبوته صلى الله تعالى عليه وسلم على ان المعجزات المغايرة للقرآن وان لم يتواتر كل منها فالقدر المشترك بينها متواتر كشجاعة على رضى الله عنه وسخاوته وسخاوة حاتم وهو كاف فى اثبات المطلوب وسيرته المطهرة واحواله عليه السلام قبل النبوة وبعدها وخلقه العظيم وبيانه للمعارف الالهية والدقائق الحكمية التى يعجز عنها افاضل الحكماء مع انه نشأ بين قوم غلب فيهم الجهالة ولم يمارس الخط والتعلم والتأدب الى غير ذلك من شمائله الكريمة التى بهر الالباب هى اقوى دليل على نبوته صلى الله تعالى عليه وسلم وبارك وكرم وشرف وفخم واما كونه خاتم الانبياء (ولا نبى بعده) فلقوله تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين ولقوله صلى الله عليه وسلم لعلى رضى الله تعالى عنه انت منى بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبى بعدى قال اهل البصائر لما كان فائدة الشرع دعوة الخلق الى الحق وارشادهم الى مصالح المعاش والمعاد واعلاء مهم الامور التى يعجز عنها عقولهم وتقرير الحجج القاطعة وازالة الشبه الباطلة وقد تكفلت هذه الشريعة الغراء جميع هذه الامور على الوجه

---

الذى احيى فاعل مختار فى التصديق والتكذيب بعد الاحياء بخلاف الضب ( **قوله** فسواء كان اعجازه الى آخره ) لم يتعرض لكون اعجازه باخباره عن المغيبات لانه اقل قليل لا يوجد فى كل ثلث آيات ( **قوله** وان كان من سخيف الكلام ) لان قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا يدل على سلب القدرة كما لا يخفى ( **قوله** قال اهل البصائر الى آخره ) فيه انه انما يتم لو كان الخطاب باتمام الدين لجميع الناس وليس كذلك بل الخطاب لامة محمد عليه السلام فيجوز عقلا

(قوله قال فى شرح العقائد) بين كلاميه فى كتابية منافاة من حيث ان الاول يدل على عدم جواز الكبائر والصغائر المشعرة بالخسة كسرقة لقمة وتطفيف حبة عمدا وسهوا وعن الغير المشعرة بها كنظرة الى اجنبية عمدا وان الثانى يدل على جوازها عمدا ومن حيث ان صدر كلامه فى شرح العقائد يدل على جواز الصغائر عمدا عند الجمهور وسهوا بالاتفاق ومابعده من قوله فما نقل عن الانبياء مما يشعر بمعصيتهم الخ يفيد خلافه على مانبه عليه الشارح والمختار عندنا العصمة مطلقا فيما خلا الصغائر الغير المنفردة خطأ فى  التأويل اوسهوا مع التنبيه عليه فيما ليس طريقه الا بلاغ من الاقوال والافعال

الاتم الاكمل بحيث لايتصور عليه مزيد كما يفصح عنه قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الاسلام دينا فلم يبق بعده حاجة للخلق الى بعث نبى بعده فلذلك ختم به النبوة واما نزول عيسى عليه السلام ومتابعته لشريعته فهو مما يؤكد كونه خاتم النبيين (والانبياء معصومون من الكفر قبل الوحى وبعده ومن الكبائر) عمدا والعصمة عندنا ان لايخلق الله تعالى فيهم ذنبا وعند الفلاسفة ملكة تمنع الفجور فاجمع اهل الملل والشرائع كلها على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجزة على صدقهم فيه لدعوى الرسالة ومايبلغونه من الله تعالى وفى جواز صدوره فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان خلاف فمنعه الاكثرون وجوزه القاضى ابوبكر واما سائر الذنوب فان كانت كبيرة فهم معصومون عن تعمده واما عن صدوره سهوا او على سبيل الخطأ فى التأويل فقال المصنف رحمه الله فى المواقف انه جوزه الاكثرون وقال العلامة الشارح المختار خلافه وان كانت صغيرة فمن الصغائر المشعرة بالخسة كالسرقة بلقمة والتطفيف بحبة عمدا اوسهوا خلافا للجاحظ وبعض المعتزلة فانهم يجوزونها سهوا بشرط ان ينبهوا عليه فيتنبهوا عنه وعن الصغائر الغير المشعرة بها كما ذكره العلامة التفتازانى فى شرحه للمقاصد لكن قال فى شرح العقائد واما الصغائر فيجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائى واتباعه ويجوز سهوا بالاتفاق الا مايدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة لكن المحققين اشترطوا ان ينبهوا عليه فيتنبهوا عنه هذا كله بعد الوحى واما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهب المعتزلة الى امتناعها لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم فيفوت مصلحة البعثة والحق منع مايوجب النفرة كعهر الامهات والفجور والصغائر الدالة على الخسة ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحى وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية واذا تقرر هذا فنقول فما نقل عن الانبياء عليهم السلام مما يشعر بمعصية اوكذب فان كان منقولا بطريق الآحاد فمردود وما كان منقولا بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره ان امكن والا فمحمول على ترك الاولى اوكونه قبل البعثة

ان يأتى بعد ذلك امة لهم حاجة الى زيادة الاحكام وان ادعى ان لا امة بعدهم

على امته وفى غاية السخاوة وكان عديم الالتفات الى زخارف الدنيا وكان مع الفقراء والمساكين فى غاية التواضع ومع الاغنياء وارباب الثروة فى غاية الرفع لقوله تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين اى وآخرهم الذى ختمهم او ختموا به على قراءة عاصم بالفتح (قوله واما نزول عيسى عليه السلام ومتابعته لشريعته فهو مما يؤكد كونه خاتم النبيين) لانه اذا نزل كان على دينه على ان المراد انه كان آخر كل نبى ولا نبى بعده (قوله والعصمة عندنا ان لايخلق الله تعالى فيهم ذنبا) وذلك بناء على اصل الاشاعرة من استناد الاشياء كلها الى الله تعالى ابتداء وكونه فاعلا مختارا (قوله وعند الفلاسفة ملكة تمنع الفجور) وذلك بناء على ماذهبوا اليه من القول بالايجاب واعتبار استعداد القوابل (قوله لدعوى الرسالة ومايبلغونه من الله تعالى) اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء فى ذلك عقلا لادى الى ابطال دلائل المعجزة وهو محال (قوله وجوزه القاضى ابوبكر) فانه ذهب الى انه غير داخل فى التصديق المقصود بالمعجزة فان المعجزة انما دلت على صدقه فيما هو متذكر له عامد اليه وما كان من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة على الصدق عليه فلا يلزم من الكذب هناك نقص لدلائلها (قوله لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية) اى عند الخوف من القتل على الاصرار على الايمان بل اوجبوا ذلك لان عدم اظهار الكفر حينئذ يوجب القاء النفس فى التهلكة وانه حرام لقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة ورد ذلك بان اولى الاوقات للتقية هو ابتداء الدعوة للضعف بسبب قلة الموافقين اوعدمه وكثرة

(قوله وهم افضل من الملائكة الخ) هذا مما لايقع الحاجة الى البحث عنه ولم يرد عن السلف قال فخر الاسلام قول محمد فى الجامع الصغير وينوى فى التسليمتين من عن يمينه من الرجال والنساء والحفظة لايوجب ترتيبا فلايلزم عليه تفضيل عامة المؤمنين على الملائكة فيظهر بهذا فساد قول من قال بتفضيلهم على الملائكة وادعى ان هذا مذهب اصحابنا استدلالا بهذه الرواية الايرى انه قال فى المبسوط وينوى بتسليمه من كان عن يمينه من الحفظة والرجال والنساء فعلم انه اراد مطلق الجمع فى النية لا الترتيب فيها وقال هو فى شرح الجامع الصغير اما التقديم فليس بشئ لازم لان الواو لايوجب ترتيبا لكن للبداية اثر فى الاهتمام كما فى مسئلة الوصية بالترتيب فدل ماذكره ههنا وهو آخر التصنيفين ان مؤمنى البشر افضل من الملائكة وهو مذهب اهل السنة والجماعة خلافا للمعتزلة وقال الشمس الائمة السرخسى فى شرح الجامع الصغير من اصحابنا من يقول ماذكر فى الصلوة قول ابى حنيفة الاول وما ذكرها هنا بناء على قوله الثانى فقد رجع الى تفضيل بنى آدم على الملائكة وهذه مسئلة فيها كلام بين اهل الاصول ولكن لامعنى للاشتغال به ههنا وقال الامام ابو منصور الماتريدى فى تفسير قوله تعالى ولقد كرمنا بنى آدم اما الكلام فى تفضيل البشر على الملائكة والملائكة على البشر فانا لانتكلم فيه لانا لانعلم ذلك وليس لنا الى معرفته حاجة فنكل الامر فيه الى الله تعالى وذلك مثل الكلام بين الانبياء والرسل واتقياء الخلق وبين الملائكة وتفضيل هؤلاء على هؤلاء فنفوض ذلك الى الله تعالى فاما ان يجمع بين شرار البشر وافسقهم  وبين الملائكة فنتكلم حينئذ بتفضيل بعض على بعض انتهى كلامه وذلك لان الدليل قائم على تفضيل الملائكة على شر البشر كما قال الله تعالى ثم رددناه اسفل سافلين الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات (قوله وعند المعتزلة) واشتهر بين اهل الكلام ضم الفلاسفة معهم فى هذه المسئلة ولاوجه له اصلا فان تفضيلهم على الملائكة ليس بالمعنى المتنازع فيه بين اهل الاصول (التنافر)

---

قلت هذا كلامه ولايخفى مابين اوله وآخره من التنافر واختير فى المواقف وشرحه انهم معصومون فى نبوتهم عن الكبائر مطلقا اى سهوا وعمدا وعن الصغائر عمدا هذا والمحققون من المحدثين والسلف الصالح على عصمتهم من الصغائر عمدا ومن الكبائر مطلقا بعد البعثة ومايشعر بصدور المعصية عنهم فمحمول على ترك الاولى فان حسنات الابرار سيئات المقربين (وهم افضل من الملائكة العلوية) عند اكثر الاشاعرة ومن الملائكة السفلية بالاتفاق وعامة البشر من المؤمنين ايضا افضل من عامة الملائكة وعند المعتزلة وابى عبدالله الحليمى والقاضى ابى بكر منا الملائكة افضل

فهو اول المسئلة فيكون مصادرة (قوله ولايخفى مابين اول كلامه وآخره) من ثبوت

---

المخالفين وايضا ماذكروه منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام فى زمن نمرود وفرعون عليهما مايستحقان مع شدة خوف الهلاك (قوله قلت هذا كلامه ولايخفى مابين اوله وآخره من التنافر) فان اوله صريح فى انه يجوز ان يصدر عن الانبياء عليهم السلام عمدا بعد البعثة مايشعر بمعصية وآخره صريح فى عدم جواز صدوره عنهم عمدا بعد البعثة (قوله وهم افضل من الملائكة العلوية) اى السماوية عند اكثر الاشاعرة واستدلوا عليه بوجوه الاول قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فقد امروا بالسجود له وامر الادنى للافضل به وهو السابق الى الفهم واما عكسه فهو على خلاف الحكمة لان السجود من اعظم انواع الخدمة واخدام الافضل للمفضول مما لايقبله العقول واذا كان آدم افضل منهم كان غيره من الانبياء كذلك اذ لم يقل احد بالفصل والثانى ان آدم انبأهم بالاسماء وبما علمه من الخصائص والمعلم افضل من المتعلم وسوق الآية ينادى على ان الغرض اظهار ماخفى عليهم من افضلية آدم ودفع ماتوهموا فيه من النقصان ولذا قال الله تعالى الم اقل لكم انى اعلم غيب السموات والارض وبهذا يندفع مايقال ان لهم ايضا علوما جمة اضعاف العلم بالاسماء لما شاهدوا من اللوح وحصلوا فى الازمنة المتطاولة والانظار المتوالية والثالث قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين وقد خص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء بدليل الاجماع فيكون آدم ونوح وجميع الانبياء عليهم السلام مصطفين على العالمين الذين منهم الملائكة اذ لاتخصيص للملائكة من العالمين ولاجهة لتفسيره بالكثير من المخلوقات والرابع ماشار اليه الشارح رحمه الله بقوله وذلك لان عبادة

(قوله وكذا فاطمة الخ) اشارة الى ان التفضيل بينهن على هذا الترتيب فقد روى عنه صلى الله عليه وسلم فاطمة سيدة نساء اهل الجنة الا مريم بنت عمران اخرجه الحاكم وصححه وفى رواية انت سيدة نساء اهل الجنة الا مريم البتول اخرجه ابن ابى شيبة وابن جرير وفى رواية اما ترضين ان تكونى سيدة نساء العالمين او نساء اهل الجنة اخرجه البخارى ومسلم وفى رواية فاطمة بضعة منى فمن اغضبها فقد اغضبنى اخرجه البخارى وفى رواية انا واياك وهذين وهذا الراقد فى مكان واحد يوم القيمة يعنى عليا وابنيه اخرجه احمد واخرجه ابن عساكر سيدة نساء اهل الجنة مريم ثم فاطمة ثم خديجة ثم آسية واخرج احمد والطبرانى تارة بلفظ



خير نساء العالمين وتارة بلفظ افضل نساء اهل الجنة واخرجه الحاكم بلفظ سيدات نساء اهل الجنة اربع مريم وفاطمة وخديجة وآسية وقال عليه السلام حسبك من نساء العالمين مريم بنت عمران وخديجة بنت خويلد وفاطمة بنت محمد صلى الله عليه وسلم وآسية امرأة فرعون اخرجه احمد والترمذى وصححه وابن المنذر وابن حبان وابن ابى شيبة والحاكم وقال خير نسائها مريم وخير نسائنا خديجة اخرجه البخارى ومسلم والترمذى وقال فضلت خديجة على نساء امتى كما فضلت مريم على نساء العالمين اخرجه البزار والطبرانى باسناد حسن وقدصح ان عائشة قالت له صلى الله عليه وسلم قدرزقك الله خيرا منها فقال لا والله مارزقنى الله خيراً منها

والمراد بالافضل اكثر ثوابا وذلك لان عبادة الملائكة فطرية ولا مزاحم لهم عنها بخلاف عبادة البشر فان لهم مزاحمات كثيرة فيكون عبادتهم اشق وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم افضل العبادات احمزها اى اشقها قلت وعلى هذا يندفع ما يتوهم من ان اساءة الادب مع الملك كفر ومع آحاد المؤمنين ليس بكفر فيكون الملك افضل لان ذلك انما يدل على كونه اشرف بسبب كثرة مناسبته مع المبدأ فى النزاهة وقلة الوسائط لا على انه افضل بمعنى كونه اكثر ثوابا عندالله (واهل بيعة الرضوان) وهم الذين قال الله تعالى فيهم * لقد رضى الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة * (واهل) غزاء (بدر) وهم الذين حاربوا مع رسول صلى الله تعالى عليه وسلم بقريب قليب بدر وكانوا ثلثمائة وثلثة عشر شخصا والكفار تسعمائة وخمسين وقدتعاضدت الاحاديث الصحيحة فى شأنهم انهم (من اهل الجنة) وقد عدهم الامام البخارى رحمه الله تعالى فى جامع الصحيح وقد سمعنا من مشايخ الحديث ان الدعاء عند ذكرهم على ما فى البخارى مستجاب وقد جرب ذلك وكذا فاطمة وخديجة والحسن والحسين وعائشة رضى الله عنهم بل سائر ازواج الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم ورضى الله عنهن (وكرامات الاولياء حق)

---

التنافر لان اوله يدل على جواز تعمد الصغيرة وآخره يدل على عدم جوازه والا لقال فمحمول على الصغيرة اوعلى ترك الاولى اقول لعله راعى الادب فى عدم نسبة تعمدها اليهم اونقول ليس قوله فانقل عن الانبياء الى آخره تفريعا على ماتقرر بل اختيارا للمذهب المختار عنده وهو الذى اختاره فى شرح المقاصد فلا تنافر نعم يرد عليه ان ترك الاولى ليس مقابلا للصرف عن الظاهر لان الحمل على ترك الاولى صرف عن الظاهر ايضا واجيب بان المراد من الصرف صرف نسبة الذنب الى غيرهم ويحمل الصرف على ماعدا ترك الاولى (قوله والمراد بالافضل اكثر ثوابا) فان

آمنت بى حين كذبنى الناس واعطتنى مالها حين حرمنى الناس وايضا قرأها الاسلام من الله تعالى ولعائشة من جبريل وقال فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام اخرجه احمد والبخارى ومسلم والترمذى وابن ماجه

---

الملائكة فطرية لا مزاحم لهم عنها وتفصيله ان للبشر شواغل من الطاعات العلمية والعملية كالشهوة والغضب وسائر الحاجات الشاغلة والموانع الخارجة والداخلة فالمواظبة على الطاعات وتحصيل الكمالات بالقهر والغلبة على مايضاد القوة يكون اشق وافضل وابلغ فى استحقاق الثواب ولا معنى للافضلية سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة (قوله وعلى هذا) اى على

ماقلنامن ان المراد بالافضل اكثر ثوابا قوله وهم الذين قال الله تعالى فيهم الخ كانوا الفا وثلثمائة اواربع مائة اوخمس مائة بايعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم على ان يقاتلوا قريشا ولايفروا عنهم وكان عليه السلام جالسا تحت اوسدرة في الحديبية (قوله وبالصفات المذكورة للمؤمن عن الاستدراج) وفي القاموس استدرجه خدعه وادناه حتى تركه يدرج على الارض واستدراج الله تعالى العبد انه كلما جدد خطيئة جدد له نعمة وانساه الاستغفار وان يأخذه قليلا قليلا ولايباغته وقيل المستدرج المستدعى مهلكة مشتق من الدراج وهو الهلاك (قوله كما قال الله تعالى فلمانسوا ماذكروا به) اي الكفار لما نسوا ماذكروا به من البأساء والضراء ولم يتضرعوا لنا ولم يتوبوا عن ذنوبهم لقساوة قلوبهم واعجابهم باعمالهم التي زينها الشيطان لهم فتحنا عليهم ابواب كل شيء من انواع النعمة استدراجا  ومزاوجة عليهم بين الضراء والسراء وامتحانالهم بالشدة والرخاء وازاحة للعلة اومكرا بهم لماروى انه عليه السلام قال مكر بالقوم ورب الكعبة حتى اذا فرحوا اعجبوا بما اوتوا من النعم ولم يزيدوا على النظر والاشتغال بالنعم واعرضوا عن المنعم والقيام بحقه اخذناهم بغتة فاذاهم مبلسون اي متحسرون وآيسون والابلاس الحزن المعترض من شدة البأس فقطع دابر القوم الذين ظلموا اي آخرهم بحيث لم يبق منهم احد والدابر هو التابع للشيء من خلفه كالولد للوالد وقال الاصمعي الدابر الاصل يقال قطع الله دابره اي اذهب اصله والحمد لله رب العالمين على اهلاكهم فان هلاك الكفار والعصاة من حيث انه (وكثرة) تخليص لاهل الارض من شؤم عقائدهم واعمالهم نعمة جليلة يحق ان يحمد عليها (قوله والدليل على حقيتها قصة مريم وآصف بن برخيا) وقصتها انها حبلت بلا ذكر ووجد الرزق عندها بلاسبب وتساقط عليها الرطب الجني من النخلة اليابسة وجعل هذه الامور معجزات لزكريا عليه السلام اوارهاصا لعيسى عليه السلام ممالايقدم عليه منصف وقصة آصف هي احضاره عرش بلقيس في طرفة عين من مسافة بعيدة هي مسيرة شهرين ولم يكن ذلك معجزة لسليمان عليه السلام اذلم يظهر على يده مقارنا لدعوى النبوة قوله واعلم ان مسئلة نصب الامام ليست من الاصول التي يجب

---

وهي امور خارقة للعادة وتظهر على يد المؤمن المتقي العارف بالله وصفاته المتوجه بكلية قلبه الى جانب قدسه غير مقرون بدعوى النبوة وبذلك تمتاز عن المعجزة وبالصفات المذكورة للمؤمن عن الاستدراج كما يقع لبعض الفساق والظلمة بل الكفرة احيانا استدراجا لهم وزيادة في غيهم حتى يأتيهم امر الله تعالى وهم غافلون كما قال الله تعالى فلما نسوا ماذكروا به فتحنا عليهم ابواب كل شيء حتى اذا فرحوا بما اوتوا اخذناهم بغتة فاذاهم مبلسون فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا رأيت الله يعطي العبد مايحب وهو مقيم على معصيته فانما هو ذلك استدراج ثم تلا فلما نسوا ماذكروا به الآية وعن المعونة وهي مايظهر من عوام المسلمين عند اضطرارهم تخليصا لهم من المحن والبلايا والاستاذ ابواسحق منا والمعتزلة ينكرون كرامات الاولياء اذ يشبه حينئذ بالمعجزة وردبانها تمتاز عنها بعدم مقارنة التحدي ولانها تكون معجزة للنبي وكرامة للولي الذي ظهرت على يده والدليل على حقيتها قصة مريم وآصف بن برخيا وماتواتر عن غيرهما من اولياء امة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم بحيث لايستطيع العاقل انكاره وقلما يكون احد لم يشاهد بعضها اويتواتر لديه بحيث يمتنع عنده تواطؤ المخبرين على الكذب (يكرم الله بها من يشاء ويختص برحمته من يريد) فيه اشعار بوجه تسميتها بالكرامات ولو قال يكرم الله بها من يريد ويختص برحمته من يشاء لكان اوفق لنظم القرآن * واعلم ان مسئلة نصب الامام ليست من الاصول التي يجب على كل مكلف

اثبت الخصم معنى آخر كزيادة العلم والقدرة

على كل مكلف معرفتها عند اهل السنة والجماعة بل هي عندهم من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين اذ نصب الامام عندهم واجب على الامة سمعا وهو لاقامة الدين وحفظ حوزة المسلمين بحيث يجب اتباعه على كافة الامة ( قوله لقبه النبي ) عليه السلام بذلك روى انه لما رجع رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة اسرى به اخبر قريشا بقصته فتعجبوا استحالة وارتد ناس ممن آمن به عليه السلام وسعى رجال الى ابي بكر رضي الله عنه وقالوا هل لك في صاحبك زعم انه اسرى به الليلة الى بيت المقدس فقال اوقد قال قالوا نعم قال لئن كان قال ذلك فقد صدق قالوا اتصدق انه ذهب الى بيت المقدس في ليلة وجاء قبل ان يصبح قال اني لاصدقه بما هو ابعد من ذلك فسمى ابا بكر الصديق لذلك ( قوله والحق عند عامة اهل الحق نفيهما ) اى نفي كلا النصوصين وذلك لانه لو كان لعلي رضي الله عنه نص من الكتاب او السنة لاظهروه فانقادوه كما كانوا ينقادون لسائر نصوص الكتاب والسنة على ما كان عادتهم من انقيادهم اوامر الله واوامر رسول الله ومسارعتهم في امتثالهما فلم يمكن اجماعهم على  ابي بكر رضي الله عنه بل نازعوه لما عهد عادتهم بذلك في امر الدين لايقال انهم لم ينازعوه واعرضوا عنهما تقية لانا نقول ان عليا كرم الله وجهه كان في غاية الشجاعة والتصلب في الامور الدينية وفاطمة رضي الله عنها مع علو منصبها زوجته والحسن والحسين رضي الله عنهما مع كونهما سبطي رسول الله عليه السلام وولداه والعباس مع علو منصبه معه لما روى انه قال لعلي امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله عليه السلام ابن اخيه فلا يختلف فيك اثنان (قوله ثم عمر الفاروق رضي الله عنه الفارق بين الحق والباطل برأيه الصائب) عن ابن عباس رضي الله عنهما ان منافقا خاصم يهوديا فدعاه اليهودي الى النبي صلى الله عليه وسلم ودعاه المنافق الى كعب بن الاشرف ثم انهما احتكما الى رسول الله عليه السلام فحكم لليهودي فلم يرض المنافق وقال نتحاكم الى عمر بن الخطاب فقال اليهودي لعمر قضى لي رسول الله فلم يرض بقضائه وخاصم اليك فقال عمر للمنافق اكذلك فقال نعم فقال عمر مكانكما حتى اخرج اليكما فدخل واخذ سيفه ثم خرج فضرب عنق المنافق حتى يدور وقال هذا قضاء لمن لم يرض بقضاء الله ورسوله فنزل قوله تعالى الم تر الى الذين يزعمون انهم آمنوا بما انزل اليك وما انزل من قبلك يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت فقال ان عمر فارق بين الحق والباطل فسمى بالفاروق لذلك

معرفتها عند اهل السنة والجماعة لكن لما جعلها طائفة من الاصول وزعموا فيها امورا مخالفة لمذهب اهل الحق جرت عادة المتكلمين بايرادها في ذيل النبوات حفظا لعقائد عامة المسلمين عن الخطأ والخلل وصونا لهم عن الوقوع في مهاوى الزلل كما قال المصنف ( والامام ) الحق ( بعد النبي صلى الله عليه وسلم ابو بكر الصديق رضي الله عنه ) لقبه النبي صلى الله عليه وسلم بذلك واسمه عبد الله بن ابي قحافة ( ثبت امامته بالاجماع ) وان توقف فيه بعضهم اولا فان الصحابة رضي الله عنهم قد اجتمعوا يوم وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم في سقيفة بني ساعدة فاستقر رأى الصحابة رضي الله عنهم بعد المشاورة والمراجعة على ابي بكر واجمعوا على ذلك وبايعوه وبايعه بعد ذلك علي على رؤس الاشهاد ولقبه بخليفة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بعد توقف منه فصار امامته مجمعا عليه غير مدافع ولم ينص رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم على احد خلافا للبكرية فانهم زعموا النص على ابي بكر رضي الله عنه ولطائفة فانهم يزعمون النص على علي كرم الله وجهه امانصا جليا وامانصا خفيا والحق عند عامة اهل الحق نفيهما ( ثم عمر الفاروق رضي الله عنه ) الفارق بين الحق والباطل برأيه الصائب ثبت امامته بنص الاجماع فان ابابكر رضي الله عنه بعد ما انقضت عليه سنتان واربعة اشهر

وكثرة المناسبة للمبدأ لم يكن مقابلا لنا

اوستة اشهر مرض فلما ايس من حيوته دعا عثمان رضى الله عنه واملى عليه كتاب العهد لعمر فقال اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ماعهد ابوبكر بن ابى قحافة فى آخر عهده بالدنيا خارجا منها واول عهده بالآخرة داخلا فيها حين يؤمن الكافر ويتوب الفاجر انى استخلفت عمر بن الخطاب فان استقام فذلك ظنى به ورأيى فيه وان جار فلكل امرىء ما اكتسب من الاثم والخير واردت الخير منه ولا اعلم الغيب فلما كتب ختم الصحيفة واخرجها الى الناس وامرهم ان يبايعوا بمن فى الصحيفة فبايعوا حتى مرت بعلى كرم الله وجهه فقال بايعنا بمن كان فيها وان كان عمر فوقع الاتفاق على عمر فقام على هذا الامر عشر سنين وستة اشهر واقامه على نهج الحق والاستقامة واستشهد فى ذى الحجة سنة ثلث وعشرين من الهجرة على يدابى لؤلؤ غلام المغيرة بن شعبة وحين استشعر موته فقال ما اجد احدا احق بهذا الامر من الذين توفى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وهو عنهم راض فسمى عثمان وعليا والزبير وطلحة وعبدالرحمن بن عوف وسعد بن ابى وقاص رضى الله تعالى عنهم اجمعين وجعل الامر شورى بينهم فاجتمعوا بعد دفن عمر رضى الله عنه وفوض الامر جميعهم الى عبدالرحمن بن عوف ورضوا بحكمه فاختار عثمان رضى الله تعالى عنه وبايعه بمحضر من الصحابة فبايعوه وانقادوا اليه وصلوا معه الجمعة والاعياد فصار ذلك اجماعا ( ثم عثمان ذوالنورين رضى الله عنه ) سمى به لان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم زوجه بنته رقية فلما ماتت زوجه ام كلثوم بنتا اخرى له فلما ماتت قال لوكان عندى ثالثة لزوجتكها ( ثم على المرتضى كرم الله وجهه ) الذى ارتضاه الله تعالى ورسوله فى امر الدين والدنيا ومناقبه اكثر من ان يحصى واوفر من ان يستقصى لما استشهد عثمان رضى الله تعالى عنه اجتمع كبار المهاجرين والانصار رضى الله عنهم بعد ثلثة ايام اوخمسة من موت عثمان رضى الله تعالى عنهم على على كرم الله وجهه والتمسوا منه قبول هذا الامر فقبل بعد مدافعة طويلة وامتناع كثير فبايعوه فصار مجمعا عليه من اهل الحل والعقد فقام على هذا الامر ست سنين واستشهد على رأس الثلثين من وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم ( والافضلية بهذا الترتيب ) اى بترتيب ماسبق ونقل عن مالك التوقف بين عثمان وعلى رضى الله عنهما وقال امام الحرمين الغالب على الظن ان ابابكر افضل من عمر ثم عمر من عثمان ثم يتعارض الظنون فى عثمان وعلى رضى الله عنهما وعن ابى بكر بن ابى حذيمة

---

وكذا الكلام فى افضلية الخلفاء الاربعة

(قوله)

تفضيل على على عثمان رضى الله عنهما ( ومعنى الافضلية ) اى المعنى المراد بها ههنا انه ( اكثر ثوابا عندالله تبارك وتعالى ) بما كسب من الخير ( لانه اعلم و اشرف نسبا وما اشبه ذلك ) فان صيغة افعل التفضيل موضوعة للزيادة فى معنى المصدر بوجه ما اعم من ان يكون بجميع الوجوه اوبجميع صفات الفضائل من حيث المجموع والذى وقع الخلاف فيه ههنا هوالرجحان بهذا الوجه اعنى من حيث الثواب لاالرجحان بين الوجوه الاخر فلاينافى ذلك رجحان الغير فى آحاد الفضائل الاخر ولا فى مجموع الفضائل من حيث المجموع وتمام تفصيله فىالحواشى الجديدة لنا على الشرح الجديد للتجريد ( والكفر عدم الايمان ) والايمان فىاللغة التصديق لقوله تعالى وما انت بمؤمن لنا اى بمصدق لنا وفى الشرع هو التصديق بما علم مجيء النبي صلى الله تعالى عليه وسلم به ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا و اجمالا فيما علم اجمالا هذا مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعرى واتباعه والتلفظ بكلمتى الشهادتين مع القدرة عليه شرط فمن اخل به فهو كافر مخلد فى النار ولاينفعه المعرفة القلبية من غير اذعان وقبول فان من الكفار من كان

( **قوله** والايمان فىاللغة التصديق ) اى مطلق التصديق القلبي سواء بما جاء به النبي عليه السلام اولا وفىعرف الشرع هوالتصديق بما علم مجيء النبي عليه السلام ضرورة اى علما ضروريا به فيكون من نقل العام الى الخاص ولاينافى قولهم ضرورة بمعنى بداهة كون الايمان برهانيا لان البديهى مجيء النبي عليه السلام الحكم اما بطريق التواتر اوبان يسمع من فيه عليهالسلام وهولاينافى كون الحكم نظريا لكن الاولى مجيء الانبياء عليهم السلام لان الايمان الشرعى غير مختص بهذه الامة وتخصيص الشرع بشرعنا بعيد لايخفى ( **قوله** ولاينفعه المعرفة القلبية ) اشار الى رد ماذهب اليه الامامية وجهم بن

( قوله فان صيغة افعل موضوعة للزيادة فىمعنى المصدر بوجه ما اعم من ان يكون بجميع الوجوه اوبجميع جهات الفضائل من حيث المجموع ) وذلك لان الحدث المعتبر فى الفعل والمشتقات فى قوة النكرة فيكون مفاده الفرد المنتشر فاذا تحقق الزيادة فى فرد منه تحقق الزيادة فى مدلول الفعل ولذلك جاز ان يقال مثلا زيد اعلم من عمرو فى الفلاحة وعمرو اعلم منه فى الطب وقوله والذى وقع الخلاف فيه ههنا هوالرجحان بهذا الوجه اشارة الى دفع ما اورد عليه من المسلمين اختلفوا فى افضلية بعض الصحابة على بعض فذهب اهل السنة الى ان ابابكر افضلهم وبنوا على اثبات ذلك ان غيره من الصحابة ليس افضل منه ومنعوا ان يطلق الافضل على غيره من الصحابة وذهب الشيعة الى ان عليا افضلهم وبنوا على ذلك ان غيره من الصحابة ليس افضل منه ومنعوا ان يطلق الافضل على غيره من الصحابة فلوكان صيغة افضل موضوعة للزيادة بوجه ما فى معنى المصدر لا للطبيعة من حيث هى بصالح ان يكون كل منهما افضل من الآخر فلم يمش هذا الخلاف والبناء والمنع ووجه الدفع على ما فى حواشيه على شرح التجريد هو انهم انما اختلفوا فى الافضلية من حيث الثواب لا الافضلية بالمعنى الذى توهمه المورد اذ لاينكر احد من اهل السنة رجحان على فى كثير من الفضائل بل فى اكثر الفضائل ( قوله والايمان فى اللغة التصديق ) مأخوذ من الامن كأنه امن المصدق من التكذيب والمخالفة ( قوله هذا مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعرى واتباعه ) واما مذهب غيرهم فذهب الكرامية الى انه كلمتا الشهادة وقال طائفة انه التصديق مع الكلمتين وقال قوم انه اعمال الجوارح فنهم من قال انه الطاعات بأسرها فرضا كان او نفلا وذهب الجبائى وابنه واكثر معتزلة البصرة الى انه الطاعات المفترضة دون النوافل وذهب بعض السلف والمحدثون وكلهم الى انه مجموع هذه الثلثة اعنى التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان ( قوله ولاينفعه المعرفة القلبية من غير اذعان وقبول ) اشارة الى رد ماذهب اليه الامامية وجهم بن صفوان وابو الحسين الصالحى من ان الايمان هو المعرفة والاعتقاد اى

يعرف الحق يقينا وكان انكاره عنادا واستكبارا قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا والدليل على خروج التلفظ بكلمتى الشهادتين عن الايمان قوله تعالى اولئك كتب فى قلوبهم الايمان وقوله تعالى ولما يدخل الايمان فى قلوبكم وقوله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك حيث نسب فيها وفى نظائرها الغير المحصورة الايمان الى القلب فدل ذلك على انه فعل القلب وهو التصديق والعمل خارج عنه لمجيئه مقرونا بالايمان معطوفا عليه فى عدة مواضع من الكتاب كقوله تعالى والذين آمنوا وعملوا الصالحات فان الجزء لايعطف على كله فلا يقال جاءنى القوم وافرادهم ولا عندى العشرة وآحادها وتفصيل المقام ان ههنا اربع احتمالات * الاول ان يجعل الاعمال جزأ من حقيقة الايمان داخلة فى قوام حقيقته حتى يلزم من عدمها عدمه وهو مذهب المعتزلة * الثانى ان يكون اجزاء عرفية للايمان فلايلزم من عدمها عدمه كما يعد فى العرف الشعر والظفر

---

صفوان وابو الحسين الصالحى من ان الايمان هو المعرفة والاعتقاد بماله من الصفات وبما جاء به النبي عليه السلام سواء كان معه التسليم والانقياد اولا يكون (**قوله** والدليل على خروج التلفظ الخ) تلخيص الدليل ان محل الايمان هو القلب بشهادة هذه الآيات والحديث فيكون عبارة عن التصديق القلبي فلايكون الاقرار اللسانى ولا العمل بسائر الجوارح جزأ من الايمان فهذا الدليل كما يدل على خروج التلفظ يدل على خروج سائر الاعمال والدليل الآتى بقوله لمجيئه مقرونا بالايمان دليل آخر على خروج العمل وان عمم الجوارح من اللسان كان دليلا على خروجهما معا ايضا لكن كل من الدليلين انما يدل على خروج الاقرار والعمل عن بعض افراد الايمان لاعن كل فرد منه ولذا جعل الايمان المنجى موضوعا للقدر المشترك وجعل العمل جزأ من فرده الكامل كما فى الحديث وايضا انما يدل على خروجهما لاعلى عدم كونهما شرطا خارجا لكن ماذكره فى قوله ولاينفعه المعرفه القلبية يدل على اشتراط الاقرار وماذكر فى باب الشفاعة من جواز عفو الكبائر والصغائر يدل على عدم كون العمل جزأ من الايمان من افراد القدر المشترك اذ لاعفو بدون الايمان وفاقا (**قوله** الثانى ان يكون اجزاء عرفية الخ) اى الاجزاء ليست داخلة فى قوام الايمان حقيقة فالتنظير بالشجرة غير مطابق لان الاغصان والاوراق اجزاء الشجرة حقيقة لاعرفا ولذا لم تنعدم بانعدامها فى العرف اذ لايجوز العرف انتفاء الجزء دون الكل فالاغصان والاوراق وكذا الشعر والظفر وسائر الاعضاء التى لايوجب زوالها موت الشخص اجزاء لهما حقيقة وان لم يكن كذلك عرفا ولذا لم ينعدما بانعدامها فى العرف والحاصل ان فى مثال الشجرة لم يجعل العرف اجزاءها ماهى اجزاء لها حقيقة والكلام ههنا فيما يجعل العرف اجزاء للايمان

---

معرفة الله تعالى والاعتقاد بماله من الصفات والاعتقاد بماجاء به النبي عليه السلام سواء كان معه التسليم والانقياد اولايكون (قوله والدليل على خروج التلفظ بكلمتى الشهادتين عن الايمان) ولعله انما لم يقل والدليل على خروج التلفظ بكلمتى الشهادتين والعمل عن الايمان مع ان الادلة المذكورة تدل على خروج العمل ايضا اشارة الى ان المقصود ههنا هو الرد على القائلين بكون الايمان كلمتى الشهادتين والقائلين بكونهما جزأ منه كما ان المقصود فى الثانى هو الرد على القائلين بكون الايمان هو الاعمال والقائلين بكون الاعمال جزأ منه

واليد والرجل اجزاء لزيد مثلا ومع ذلك لايقال بانعدام زيد عند انعدام احد هذه الامور وكالاغصان والاوراق للشجر تعد اجزاء منها ولايقال بانعدامه عند انعدامها وهذا مذهب السلف كما ورد فى الحديث الصحيح الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لااله الاالله وادناها اماطة الاذى عن الطريق فكان لفظ الايمان عندهم موضوعا للقدر المشترك بين التصديق والاعمال فيكون اطلاقه على التصديق فقط وعلى مجموع التصديق والاعمال حقيقة كما ان المعتبر فى الشجرة المعينة بحسب العرف القدر المشترك بين ساقها ومجموع ساقها مع الشعب والاوراق فلا يطلق الانعدام عليها بحسب العرف مابقى الساق وقس عليه الانسان المعين كزيد فالتصديق بمنزلة اصل الشجرة والاعمال بمنزلة فروعها واغصانها فمادام الاصل باقيا يكون الايمان باقيا وان انعدم شعبها كما تقدم تمثيله بالشجرة * الثالث ان يجعل الاعمال آثارا خارجة عن الايمان مسببة له ويطلق عليها لفظ الايمان مجازا ولامخالفة بينه وبين الاحتمال الثانى الا ان يكون اطلاق اللفظ عليها حقيقة اومجازا وهو بحث لفظى * الرابع ان يكون الاعمال خارجة عنه بالكلية ومن القائلين بهذا الاحتمال من يقول لايضر مع الايمان معصية كما لاينفع مع الكفر طاعة وهو مذهب بعض الخوارج * واعلم ان الاسلام هو الانقياد الظاهرى وهو التلفظ بالشهادتين والاقرار بما يترتب عليهما والاسلام الكامل الصحيح لايكون الا مع الايمان والاتيان بالشهادتين والصلوة والزكوة والصوم والحج وقد ينفك الاسلام الظاهرى عن الايمان كما قال الله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ويصح ان يكون الشخص مسلما فى ظاهر الشرع ولايكون مؤمنا فى الحقيقة واما الاسلام الحقيقى المقبول عند الله تعالى فلاينفك عن الايمان الحقيقى بخلاف العكس

---

ماليس اجزاء له حقيقة وبين المقامين بون بعيد والشارح اراد هنا توجيه الحديث الآتى ولاحاجة فى توجيهه الى ذلك التمثيل الغير المطابق لان المراد فروع الايمان وثمراته وقوله فكان لفظ الايمان عندهم موضوعا الخ ممنوع ايضا بل هو عند السلف موضوع للتصديق فقط لكنه لقبوله القوة والضعف كلى مشكك وكلما قوى وكمل كثير آثاره وثمراته وهى الاعمال فيكون الاعمال كاجزاء الايمان الكامل وليست باجزاء له حقيقة لافى نفس الامر ولا فى العرف فالوجه هو الثالث ( **قوله** ويطلق عليها الخ ) لايخفى ان اطلاق لفظ الايمان على مجرد الاعمال مجازى على المذهبين الاولين ايضا فلا مخالفة بين هذا الاحتمال وبين الاحتمال الثانى من هذه الجهة وان اراد بها مجموع التصديق والاعمال بقرينة ماسبق فكون الاطلاق مجازيا محل نظر لان الالفاظ موضوعة للماهيات المطلقة اعنى اعم

---

فى حيوته ومنه ظهر سر ماقد سبق فى بحث المعاد من كون زيد شخصا واحدا محفوظا وحدته الشخصية من اول عمره الى آخره بحسب العرف والشرع ومؤاخذا بعد التبدلات الواردة بما لزمه قبلها (قوله وهو بحث لفظى) فان من يرى كون لفظ الايمان موضوعا للقدر المشترك بين التصديق والاعمال فكون اطلاقه على الاعمال عنده حقيقة ومن لايرى وضعه الا للتصديق الذى هو سببها يكون اطلاقه عليها مجازا عنده ( قوله الرابع ان يكون الاعمال خارجة عنه بالكلية) اى لايكون الاعمال اجزاء حقيقة ولاعرفية له ولامسببية عنه (قوله واعلم ان الاسلام هو الانقياد الظاهرى) فان لفظ الاسلام ينبئ عن التسليم والانقياد ويدل عليه ايضا قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا فان المراد به الاستسلام والانقياد الظاهرى ( قوله والاسلام الكامل الصحيح لايكون الا مع الايمان والاتيان بالشهادتين) وذلك لقول النبى عليه السلام حين سئل عنه جبرائيل عليه السلام عن الاسلام الاسلام ان تشهدان لااله الاالله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلوة وتؤتى الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت عليه سبيلا

كما في المؤمن المصدق بقلبه التارك للاعمال * واعلم انه لو فسر التصديق المعتبر في الايمان بما هو احد قسمي العلم فلا بد فيه من اعتبار قيد آخر ليخرج الكفر العنادي كما مرت اليه الاشارة

من ان تكون مقرونة بعوارض خارجية اولا كالاطلاق الانسان على زيد المقرون بعوارضه الخارجية ولذا جعلوا مجموع الجوهر والعرض القائم به جوهرا والجواب ان الاعمال ليست من عوارض الايمان بل من عوارض المؤمن على انه فرق بين الاطلاق على المعروض المقرون بالعوارض وبين الاطلاق على مجموع المعروض والعارض والعوارض المشخصة ليست جزأ من الشخص في التحقيق بل الشخص هو الماهية المعروضة لتلك المشخصات على ان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا ( **قوله** واعلم انه لو فسر التصديق المعتبر في الايمان بما هو احد قسمي العلم) اي التصور والتصديق (فلا بد فيه من اعتبار قيد آخر ليخرج الكفر العنادي ) المشار اليه بالآية السابقة وبقوله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الآية وقد صرح فيما سبق بان ذلك القيد هو التلفظ بكلمتي الشهادة مع القدرة عليه وبقي الكلام فيه عند عدم القدرة عليه كما اذا صدق بقلبه واستعقبه الموت او الخرس اوآفة اخرى لا فيما خاف القتل لو تلفظ بهما عند الكفار لان التلفظ بقدر سماع نفسه كاف ولا يجب اسماع غيره بخلاف ما اذا اكره بالقتل على التلفظ بكلمة الكفر فان الاكراه هناك على اسماع الغير فلا بد من قيد يميز المؤمن العاجز عن الكافر العاجز فان مطلق المعرفة اليقينية ليست بايمان فاراد التنبيه عليه بقوله والاقرب الى آخره * واعلم انه لما ورد في حق الكفار قوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم وقوله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الدالين على انهم بعد معرفتهم اليقينية لم يكونوا مؤمنين احتاجوا الى الفرق بين المعرفة والتصديق المعتبر في الايمان قال في شرح المقاصد فاقتصر بعضهم على ان ضد التصديق هو الانكار والتكذيب وضد المعرفة النكارة والجهالة واليه اشار الامام الغزالي حيث فسر التصديق بالتسليم فانه لا يكون مع الانكار والاستكبار بخلاف العلم والمعرفة وفصل بعضهم زيادة تفصيل فقال التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولهذا يؤمر به ويثاب عليه بل يجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وحققه بعض المتأخرين زيادة تحقيق فقال المعتبر في الايمان هو التصديق الاختياري ومعناه نسبة الصدق الى المتكلم اختيارا وبهذا القيد يمتاز عن التصديق المنطقي المقابل للتصور بانه قد يخلو عن الاختيار كما اذا ادعى النبوة واظهر المعجزة فوقع في القلب

(قوله لو فسر التصديق الخ) لم يفسره بذلك اخذا لما عليه العلامة التفتازاني في تصانيفه ورده جلة من نظر فيها ومنهم السيد الشريف ونسبه الى الوهم والشيخ عبد اللطيف بن محمد بن ابي الفتح الكرماني الحنفي قال في رسالته وقع في شرح العقائد مسائل لا على نهج عقائد اهل السنة منها مسئلة التصديق فانه ادعى ان التصديق الشرعي والتصديق المنطقي واحد وذكر انه كتب في بيان فساده رسالة اخرى وصدر الشريعة رحمه الله مع طول نزاعه لبعض معاصريه وهو العلامة نظام الدين عبد الرحيم الهروي في اشتراط التسليم في الايمان قد وافقه في ان المعتبر فيه ليس هو التصديق المنطقي فقط ولكن يجب ان يعلم ان مراد الهروي ليس اثبات ركن ثالث في الايمان بل مراده انه لا بد في الايمان ان يكون حصوله على سبيل الاختيار لانه رأس العبادات واول الواجبات والتصديق الميزاني لا يعتبر فيه الاذعان وتسليم القلب وربطه به بخلاف الايمان فان المعتبر فيه الاذعان والقبول والانقياد وتسليم الباطن والخضوع من قولهم ناقة مذعان اي منقادة سلسلة الرأس واسم التصديق يقع على كل منهما لغة

(قوله بما هو احد قسمي العلم) وهو الاذعان بان النسبة واقعة او ليست بواقعة ويعبر عنه بالفارسية «بكرويدن» على ما صرح به الشيخ الرئيس في كتابه المسمى بدانش نامهٔ علائى (صدقه) حيث قال دانش دو گونه است يكى در يافتن ورسيدن وآنرا بتازى تصور خوانند دوم كرويدن وآنرا بتازى تصديق خوانند

صدقه ضرورة من غير ان ينسب اليه اختيارا فانه لايقال فى اللغة انه صدقه فلا يكون
ايمانا شرعيا كيف والتصديق مأمور به فيكون فعلا اختياريا زائدا على العلم لكونه
كيفية نفسانية او انفعالا وهو حصول المعنى فى القلب والفعل القلبى ليس كذلك
بل هو ايقاع النسبة اختيارا الذى هو كلام النفس ويسمى عقد القلب
فالسوفسطائى عالم بوجود النهار وكذا بعض الكفار عالم بنبوة النبى عليه السلام
لكنهم ليسوا بمصدقين لغة لانهم لايحكمون اختيارا بل ينكرون وكلام هذا المحقق
متردد يميل تارة الى ان التصديق المعتبر فى الايمان نوع من التصديق المنطقى الذى
هو احد قسمى العلم لكونه مقيدا بالاختيار وكون التصديق المنطقى اعم لافرق
بينهما الا بلزوم الاختيار وعدمه وتارة الى انه ليس من جنس العلم اصلا لكونه
فعلا اختياريا وكون العلم كيفا او انفعالا وعلى هذا الاخير اصر بعض العلماء
المتبين بتحقيق معنى الايمان وجزم بان التسليم الذى فسر به الامام الغزالى التصديق
ليس من جنس العلم بل امر وراءه ويؤيده ماذكره امام الحرمين من ان التصديق
على التحقيق كلام النفس لكن لايثبت كلام النفس الامع العلم انتهى ثم اورد على
البعضين الاخيرين بحثا من وجوه خمسة * الاول ان ليس معنى كون المأمور به
مقدورا اختياريا ان يكون البتة من مقولة الفعل التى ربما ينازع فى كونها من الاعيان
الخارجية دون الاعتبارات العقلية بل ان يصح تعلق قدرته به وحصوله بكسبه
واختياره سواء كان فى نفسه من الاوضاع والهيآت كالقيام والقعود او الكيفيات
كالعلم والنظر او الانفعالات كالتسخن والتبرد اوالحركات والسكنات وغير ذلك
كالصلوة او التروك كالصوم الى غير ذلك ومع هذا فالواجب المقدور المثاب عليه
بحكم الشرع يكون نفس تلك الامور لامجرد ايقاعها فكون الايمان مأمورا به
مقدورا اختياريا مثابا عليه لاينافى كونه كيفية نفسانية يكتسبها المكلف بقدرته
واختياره بتوفيقه تعالى وهدايته على انه لولزم كون المأمور به هو الفعل بمعنى
التأثير جاز ان يكون معنى الامر بالايمان الامر بايقاعه واكتسابه وتحصيله كما فى
سائر العبادات لا الامر بنفسه * الثانى ان ابن سينا وهو القدوة فى فن المنطق
والثقة فى تفسير الفاظه وشرح معانيه صرح فى رسالة (دانش نامۀ علائى) بان التصديق
المنطقى الذى قسم العلم اليه والى التصور هو بعينه التصديق اللغوى فيكون اللغوى
ايضا اعم من الاختيارى والاضطرارى قطعا * الثالث انا لانفهم من نسبة الصدق
الى المتكلم بالقلب سوى اذعانه وقبوله وادراكه لهذا المعنى اعنى كون المتكلم صادقا
من غير ان نتصور هناك فعلا وتأثيرا من القلب ونقطع بان هذا كيفية للنفس وقد
تحصل بالكسب والاختيار بمباشرة الاسباب وقد لاتحصل بدونها فغاية الامر
ان يشترط فيما اعتبر فى الايمان ان يكون تحصيله بالاختيار على ماهو قاعدة المأمور به واما
ان هذا فعل وتأثير من النفس لا كيفية لها وان الاختيار معتبر فى مفهوم التصديق

اللغوى فممنوع بل معلوم الانتفاء قطعا وايضا لوكان الايمان والتصديق من مقولة الفعل الغير القارة دون الكيف القار بعد حصوله لما صح الاتصاف به حقيقة الاحال المباشرة والتحصيل لان مقولة الفعل هى التأثير مادام مؤثرا مع ان محصل التصديق مؤمن بعد زمان التحصيل بخلاف ما اذاكان من مقولة الكيف القارة بعد حدوثها* الرابع انه وقع فى كلام كثير من عظماء الملة وعلماء الامة مكان لفظ التصديق لفظ المعرفة والعلم والاعتقاد فينبغى ان يحمل على العلم التصديقى ويقطع بان التصديق من جنس العلوم والاعتقادات لكنه فى الايمان مشروط بقيود وخصوصيات كالتحصيل والاختيار وترك الجحود والاستكبار ويدل على ذلك ماذكره امير المؤمنين على كرم الله وجهه ان الايمان معرفة والمعرفة تسليم والتسليم تصديق ومانقل عن امام الحرمين وعن الامام الرازى وغيرهما من ان التصديق من جنس كلام النفس وكلام النفس غير العلم والارادة لاينا فيه لان مرادهم ان كلام النفس لايتعين ان يكون علما اوارادة بل قديكون احدهما وقديكون غيرهما فكلام النفس اعم من العلم والارادة لاعين شئ منهما وليت شعرى بانه اذا لم يكن الايمان من جنس العلوم والاعتقادات فما معنى تحصيله بالدليل او التقليد وهل يعقل ان يكون ثمرة النظر والاستدلال غير العلم والاعتقاد * الخامس ان اعتبار الاختيار فى نفس التصديق اللغوى وكون الحاصل بلا كسب واختيار ليس بايمان يدل على ان تصديق الملائكة بما القى اليهم والانبياء عليهم السلام بما اوحى اليهم والصديقين بما سمعوا من النبى عليه الصلاة والسلام كله مكتسب بالاختيار وان من حصل له هذا المعنى بلاكسب كمن شاهد المعجزة فوقع فى قلبه صدق النبى بلا اختيار مكلف بتحصيل ذلك اختيارا بل صرح هذا القائل بان العلم بالنبوة الحاصلة من المعجزات حدسى ربما يقع فى القلب من غير اختيار ولا ينضم اليه التصديق الاختيارى المأمور به وكل هذا موضع تأمل انتهى اقول اما كون الثلثة الاول مواضع تأمل فلان الظاهر ان تصديق الملائكة والانبياء عليهم السلام والصديقين ضرورى لااختيارى فلوكان الايمان منحصرا فى التصديق الاختيارى يلزم ان لايكون تصديقهم ايمانا شرعيا وهو ظاهر البطلان واما كون الرابع موضع تأمل فلان ذلك الشخص الحاصل له التصديق من المعجزة ضرورة بل بطريق الحدس الغير الاختيارى كما صرح به ذلك القائل لوكان مكلفا بعد ذلك بتصديق آخر اختيارى لزم تكليفه بما لايطاق اذلا ينقلب تصديقه الضرورى الى الاختيارى وهو ظاهر ولاينضم اليه تصديق اختيارى آخر لاستلزامه اجتماع المثلين لان التصديق المتعلق بمعلوم واحد نوع حقيقى كما صرح به الشارح فى كتبه فلو اجتمع فردان منه فى نفس واحدة فى زمان واحد يلزم اجتماع المثلين فى محل واحد وهو محال لايقال ليس التصديق الكسبى هنا بمعنى المتوقف على النظر بل بمعنى مايحصل بمباشرة الاسباب اختيارا كالتصديق الحاصل بالابصار عقيب توجيه الحدقة اختيارا نحو المبصر والحاصل بالسمع عقيب توجيه السامعة اختيارا نحو المسموع

(قوله اثبته الخ) ليس المعنى الذى يثبته الفلاسفة او المتكلمون او غيرهم من معنى القدرة و الاختيار مما يجب اعتقاده فى الدين و يكلف المرأ به فى الاسلام و انما الواجب شرعا



والمعتبر فى عقد الدين فرضا هو اعتقاد ان الله تعالى هو خالق كل شئ وانه تعالى فعال لما يريد ويخلق مايشاء وهو بكل شئ عليم و على كل شئ قدير

وقدعبر عنه بعض المتأخرين بالتسليم والانقياد وجعله ركنا من الايمان والاقرب ان يفسر التصديق بالتسليم الباطنى والانقياد القلبى ويقرب منه ماقيل ان التصديق ان تنسب باختيارك الصدق الى احد وهو يحوم حول ذلك وان لم يصب المخزة المحسنة تعلمهم (٢) ( ولا يكفر احد من اهل القبلة ) وهم الذين اعتقدوا بقلبهم دين الاسلام اعتقادا جازما خاليا عن الشكوك و نطقوا بالشهادتين فان من اقتصر على احدها لم يكن من اهل القبلة الا اذا عجز عن النطق لعلة فى لسانه اولعدم تمكنه منه بوجه من الوجوه ( الا بما فيه ) اى بما يعلم منه ( نفى الصانع القادر المختار ) ذكره بعد القادر لان الاختيار الذى اثبته الفلاسفة ليس اختيارا عندنا فالمراد

فليس كل ماحصل بطريق الحدس ضروريا بل بعضه كسبى بهذا المعنى الاعم بناء على ان المعتبر فى الحدس انتفاء الحركة الثانية لا انتفاء كلتا الحركتين فيجوز ان يحصل التصديق من المعجزة بطريق الحدس بعد الحركة الاولى الاختيارية اعنى توجيه الحدقة بالاختيار نحو المعجزة فيكون ذلك التصديق الحاصل بطريق الحدس كسبيا اختياريا بهذا المعنى وكذا يجوز ان يكون تصديق الصديقين بعد صرف سامعتهم اختيارا لانا نقول نعم لكن الكلام فيمن وقع بصره على المعجزة من غير اختيار ومن وقع سمعه على كلام النبى من غير صرف اختيارى واليه اشار القائل حيث قال ربما يقع فى القلب من غير اختيار وتلخيص الكلام ان المعتبر فى الايمان نوع من التصديق المنطقى الذى هو اللغوى بعينه وذلك النوع هو التصديق المنطقى المقرون بترك الجحود الباطنى والتبرى عن سائر الاديان الباطلة فهو مشروط بالاختيار اما فى نفس التصديق كما اذا حصله بمباشرة الاسباب اختيارا كالنظر وتوجيه الحدقة واما فى جعله مقارنا لذلك الترك كما اذا حصل له ذلك التصديق ضرورة فذلك الشخص بعد ذلك مكلف بجعله مقرونا بذلك الترك لا بتصديق آخر ليلزم التكليف بما لايطاق (قوله وقد عبر عنه) اى عن ذلك القيد الآخر بعضهم ( بالتسليم والانقياد ) الاختياريين ( وجعله ركنا من الايمان ) لاشرطا خارجا ( والاقرب ) اى اقرب من تفسير التصديق بالتصديق الذى هو احد قسمى العلم مع الاحتياج الى قيد آخر ومن تفسير القيد الآخر بالتسليم والانقياد ليكون الايمان مجموع التصديق القلبى والتسليم والانقياد ان يفسر التصديق المأخوذ فى مفهوم الايمان ( بالتسليم الباطنى والانقياد القلبى ) الاختياريين المعبر عنهما بكلام النفس اى بتكلمها الاختيارى وانما كان اقرب من التفسير بما هو احد قسمى العلم لانه مغن عن قيد آخر وان كان تفسيرا مجازيا من باب ذكر العام وارادة الخاص المعين ومن تفسير القيد الآخر بهما مع جعله ركنا لان ذلك التسليم والانقياد الباطنيين ليسا بركن بل شرط خارج و لقائل ان يقول ان اريد بالتسليم

(قوله والاقرب ان يفسر التصديق بالتسليم الباطنى والانقياد القلبى) فيخرج الكفر العنادى اذ لا تصديق بهذا المعنى للمنكر المعاند ضرورة كون الانكار للشئ منافيا للتسليم الباطنى وانقياد القلب له وتفسير الصدق بهذا المعنى مما اشار اليه الامام حجة الاسلام فى بعض تصانيفه ( قوله ويقرب منه ماقيل ان التصديق ان تنسب باختيارك الصدق الى احد ) وهذا القيد يميزه عن التصديق المنطقى المقابل للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار كما اذا ادعى النبى النبوة واظهر المعجزة فوقع فى القلب صدقه ضرورة من غير ان ينسب اليه اختيارا فلا يقال فى اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعيا ( قوله وهم الذين اعتقدوا بقلبهم دين الاسلام الى آخره ) واعلم ان يكفر احد منهم لان المسائل التى اختلفوا فيها ككون الله عالما بعلمه وموجدا لفعل العبد وغير متحيز ولا فى جهة و ككونه مرئيا اولا لم يبحث النبى عليه السلام عن اعتقاد من حكم باسلامه فيها ولا الصحابة رضى الله عنه ولا التابعون فعلم ان صحة دين الاسلام لا يتوقف على معرفة الحق فى تلك المسائل وان الخطأ فيها ليس قادحا فى حقيقة الاسلام

به الاختيار بالمعنى الذى اثبته المتكلمون اعنى صحة الفعل والترك فلاينفى القادر عنه فان القادر قد يضطر الى الفعل فيفعله بقدرته وليس مختارا بهذا المعنى ( العليم ) فلا كان اوقولا ( اوبما فيه شرك ) اما فى وجوب الوجود او فى الخالقية كالقائلين بالنور والظلمة الذين يجعلون النور فاعل الخير والظلمة فاعل الشر واما المعتزلة فالمختار انهم لايكفرون وقد سئل الامام ابو القاسم الانصارى وهو من افاضل تلامذة امام الحرمين عن تكفيرهم فقال لايجوز لانهم نزهوه عما يشبه الظلم والقبح ومالايليق بالحكمة وسئل عن اهل الجبر فقال لايجوز تكفيرهم لانهم عظموه حتى لايكون لغيره قدرة وتأثير وايجاد فالكل متفقون على انه تعالى منزه عن سمات النقص والزوال واما فى المعبودية كعبدة الاصنام والكواكب والنار ( اوانكار النبوة اوانكار ماعلم مجئ محمد صلى الله عليه وسلم به ضرورة اوانكار امر مجمع عليه قطعا ) كالاركان الخمسة للاسلام وهى شهادة ان لااله الا الله وان محمدا رسول الله واقامة الصلوة وايتاء الزكوة وصوم رمضان وحج البيت مثال الاول الذين ينكرون النبوة مطلقا كالبراهمة وبعض الملاحدة ومثال الثانى المنكرون للمعاد الجسمانى كاسبق ومثال الثالث المنكرون لحرمة الخمر ولحم الخنزير ولحل التختم للرجال بالفضة ( اواستحلال المحرمات ) ولابد من التقييد بكون تحريمه مجمعا عليه وان يكون حرمته من ضروريات الدين وحينئذ يدخل فيما تقدم وبدون القيد الاول لايثبت التكفير اصلا وبدون القيد الثانى ان كان الاجماع مستندا الى الظن لايثبت ايضا وكذا ان كان مستندا الى دليل قطعى ولم يكن مشتهرا بحيث يكون من ضروريات الدين وفات ومع هذا القيد يدخل فيما تقدم وقد ذكر الامام حجة الاسلام فى كتابه المنتحل من تعليق الجدل انه قد ثبت الخلاف فى كون الاجماع حجة ولايكفر منكره فنكر المجمع عليه اذا لم يكن من ضروريات الدين لايكفر قلت ولايبعد ان يقال اذا علم انه مجمع عليه ومع ذلك انكره يكفر لانه يدل على العناد ونصب الخلاف وايقاع الفتنة بين اهل

الباطنى والانقياد القلبى معنى الاذعان والقبول الاختياريين اى الحاصلين بمباشرة الاسباب اختيارا فيتجه عليه الرابع مما اورده العلامة التفتازانى فى الوجه الخامس

( قوله كالقائلين الخ ) قد عرفت وجه الخلاف فى خلق القرآن وهو على ذلك الوجه مما لايكاد يصح تكفير من يقول به بل يعسر القول بتضليله بماسوى ترك السكوت عما سكت عنه السلف ولااراه ينتهى الى حد يسوغ نسبة الضلال اليه نعم اذا كان قوله بخلق القرآن كلام الله تعالى بمعنى الصفة القائمة به سبحانه وعبارة الشارح فى هذا المقام غير مستقيمة فى افادة المرام بل حق الترتيب ان يقول واما غير ذلك كالقائلين بخلق القرآن وسب الصحابة بمالايوجب تكفيرهم ليس بكفر على الاصح فى مذهب الشافعى واما القادحون فى اصحاب النبى صلى الله عليه وسلم بما يوجب تكفيرهم فهم فيه يكفرون وكذا قذف عائشة رضى الله عنها ( قوله كالاركان الخمسة للاسلام الخ ) اشارة الى انه لايكفر منكر الحكم الثابت بالاجماع الساذج الذى لايصحبه البرهان القطعى من الكتاب اومتواتر السنة على ماهو مذهب المحققين من الحنفية وغيرهم قال الشيخ علاء الدين السمرقندى فى ميزان الاصول انكار ماهو ثابت قطعا من الشرعيات بان علم بالاجماع او الخبر المشهور فالصحيح من المذاهب انه لايكفر به وقال ابو زيد الدبوسى رحمه الله فى التقويم لم نبال بخلاف الروافض ايانا فى امامة ابى بكر رضى الله عنه وبخلاف الخوارج فى امامة على رضى الله عنه لفساد تأويلهم وان كنا لم نكفرهم للشبهة وقال امام الحرمين فشا فى لسان الفقهاء ان خارق الاجماع يكفر وهو باطل قطعا فان من ينكر اصل الاجماع لايكفر والقول بالتكفير والتبرى ليس بمعتبر انتهى وقال بعض المحققين جاحد الحكم المجمع عليه من حيث انه مجمع عليه باجماع قطعى لايكفر عند الجماهير خلافا لبعض الفقهاء وانما قيدناه بالاجماع القطعى لان جاحد حكم الاجماع الظنى لايكفر وفاقا انتهى (اعنى)

---

( قوله فعلا كان او قولا ) بيان لمايعلم منه نفى الصانع (قوله ان كان الاجماع مستندا الى الظن لايثبت ايضا) القائلون بحجية الاجماع اتفقوا على انه لايجوز الاجماع الا عن مستند من دليل قطعى اوامارة لان عدم المستند يستلزم الخطأ فلو اجمع لا عن مستند لزم اجماع الامة على الخطأ وهو باطل لقوله صلى الله عليه وسلم لاتجتمع امتى على الخطأ وقوله عليه السلام لاتجتمع امتى على الضلالة وقوله يد الله على الجماعة وغير ذلك فان كل واحد منها وان كان آحادا لكن القدر المشترك بينها متواتر

(قوله نحن نرى الفقهاء) قال ابن الهمام رحمه الله يقع فى كلام اهل المذاهب تكفير كثير ولكن ليس من كلام الفقهاء الذين هم المجتهدون بل من غيرهم ولا عبرة بغير الفقهاء وقد نقل ابن المنذر اجماع الفقهاء على عدم التكفير وفى المحيط بعض الفقهاء لايكفر احدا من اهل البدع وبعضهم يكفر من خالف ببدعته دليلا قطعيا والنقل الاول اثبت وابن المنذر اعرف بالنقل وقد روى عن على رضى الله عنه انه سئل عن الخوارج المحكمة اكفار هم قال من الكفر فروا قيل امنافقون قال ان المنافقين لايذكرون الله الا قليلا ولا يأتون  الصلوة الا وهم كسالى قيل فمن هم قال اخواننا اصابتهم عين فى الاسلام وقال بعض المحققين الكفر انكار ماعلم بالضرورة مجى الرسول عليه السلام به فلايكفر احد من اهل القبلة لانهم ليسوا منكرين ماعلم بمجيئه بالضرورة بل بالنظر على ان فى تكفير المسلم خطرا عظيما وقد صح عن النبى عليه السلام كفوا عن اهل لا اله الا الله لاتكفروهم فمن كفر اهل لا اله الا الله فهو الى الكفر اقرب وقوله من قال لاخيه يا كافر فقد باء به احدهما وهذا فى الصحيحين وايضا من دعا رجلا بالكفر اوقال عدوا لله وليس كذلك الاعاد عليه اخرجه مسلم قال الشيخ تقى الدين رحمه الله هذا وعيد عظيم لمن كفر احدا من المسلمين وليس كذلك وهى ورطة عظيمة وقع فيها خلق كثير من المتكلمين ومن المنسوبين الى اهل السنة واهل الحديث ثم قال والحق انه لايكفر احد من اهل القبلة الا بانكار متواتر من الشريعة على صاحبها افضل الصلوة فانه حينئذ يكون مكذبا للشرع وعبر بعض اصحاب الاصول عن هذا بما معناه ان من انكر طريق اثبات الشرع لم يكفر كمن انكر الاجماع ومن انكر الشرع بعد الاعتراف بطريقه كفر لانه مكذب لا مؤول هذا كلامه وتفصيل هذه المسئلة وما هو الحق فيها حققناه فى شرح العقائد (قوله فالمراد بها الرجوع بالنعمة واللطف) وقبول توبة العبد اذا تاب اليه كما قال النبى صلى الله عليه وسلم فيما رواه البخارى ومسلم عن عبد الله بن الزبير رضى الله عنه يتوب الله على من تاب * ولما انتهى الكلام بتوفيق الله الملك العلام فى باب التوبة الى حد التمام فليكن بما دعى به ابراهيم واسماعيل عليهما السلام ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا امة مسلمة لك وارنا مناسكنا

الاسلام واما اذا لم يعلم ذلك فيعذر والله اعلم بالصواب (واما غير ذلك) كالقائلين بخلق القرآن والقادحين فى اصحاب النبى صلى الله عليه وسلم بما لايوجب تكفيرهم واما بما يوجب تكفيرهم فهم فيه يكفرون وكذا قذف عائشة رضى الله عنها وسب الصحابة بغير ما ذكر ليس بكفر على الاصح فى مذهب الشافعى رحمه الله (فالقائل به مبتدع وليس بكافر ومنه التجسم) اى القول بان الله تعالى جسم بلا كيف واما المصرحون بالجسمية المثبتون للوازمها من غير تستر بالبلكفة فهم يكفرون كما صرح به الرافعى فى العزيز وذكره الشريف العلامة فى اول شرح المواقف * فان قلت نحن نرى الفقهاء يكفرون بكلمات ليس فيها شئ من الامور التى عدها المصنف رحمه الله تعالى من موجبات الكفر كما ذكروا فى باب الردة انه لو قال انى ارى الله تعالى فى الدنيا يكلمنى شفاها كفر مع ان الآمدى ذكر ان بعض اصحابنا على ان رؤية الله فى الدنيا جائزة عقلا واما سمعا فاثبت بعضهم ونفاه آخرون وهل يجوز ان يرى فى المنام قيل لا وقيل نعم والحق انه لامانع من هذه الرؤية وان لم يكن رؤية حقيقة * قلت حكمهم بالردة فى الكلمات المذكورة مبنى على انه يفهم منه احد الامور المذكورة والظاهر ان التكفير فى المسئلة المذكورة بناء على دعوى المكالمة شفاها فانه منصب النبوة بل اعلى مراتبها وفيه مخالفة لما هو من ضروريات الدين وهو انه صلى الله تعالى عليه وسلم خاتم النبيين عليه افضل صلوة المصلين وقس عليه باقى الكلمات وتأمل فيها يظهر لك اشعارها باحد الامور التى فصلها المصنف رحمه الله (والتوبة) وهى فى اللغة الرجوع واذا اسند الى الله تعالى فالمراد بها الرجوع بالنعمة واللطف على العبد واذا وصف العبد به كان المراد بها الرجوع عن المعصية قال الله تعالى (ثم تاب عليهم ليتوبوا) اى رجع عليهم بالتفضل والانعام ليرجعوا الى الطاعة والانقياد وهى فى الشرع الندم على المعصية من حيث هى معصية والاقلاع عنها فى الحال مع العزم على ان لايعود اليها اذا قدر عليها

اعنى لزوم التكليف بما لايطاق وان اريد معنى الاذعان والقبول مطلقا ولو كانا اضطراريين فذلك التفسير بعينه تفسير بما هو احد قسمى العلم فلابد من قيد آخر

وقيد المعصية لخروج الندم على المباحات والواجبات والمندوبات وقيد الحيثية لخروج الندامة على شرب الخمر مثلا لا لكونه معصية بل للاحتراز عن المضار الدنيوية كالصداع وخفة العقل والاخلال بالمال والعرض وقيد الاقلاع فى الحال لخروج الندم والعزم مع الاشتغال فى الحال وقيد العزم ان لا يعود اليها لخروج الاقلاع مع الندم على مامضى من غير عزم على عدم العود اذا قدر وشرط بعضهم فى حقوق الناس ردالمظالم وقد يقال الاقلاع فى الحال لايكون بدونه لان دوام الغصب غصب وقيل هو واجب برأسه ولامدخل له فى اصل التوبة وشرط المعتزلة ان لايعاود ذلك الذنب وان يستديم الندم وعندنا هما ليسا بشرطين فى حصول التوبة (واجبة) لقوله تعالى ( وتوبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون * وقوله تعالى * ياايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا ) ( وهى مقبولة ) عند الله ( لطفا ورحمة واحسانا من الله ) لا وجوبا لما مر وانصراف المذنب بعد التوبة لايبطل التوبة السابقة لانها عبادة مستقلة منقضية وفى صحة التوبة عن بعض المعاصى دون بعض خلاف مبنى على ان الندم لكونه عن مطلق الذنب فيجب ان يعم الذنوب او لكونه ذنبا خاصا فلا يجب تعميمها والصحيح هو الثانى ولا يصح التوبة الموقتة مثل ان يترك الذنب سنة لما مر فى تعريف التوبة من وجوب العزم على ان لايعود اليها ( والامر بالمعروف يتبع لما يؤمر به فان كان ) مايؤمر به ( واجبا فواجب ) الامر به ( وان كان ) مايؤمر به ( مندوبا فمندوب ) الامر به والمنكر ان كان حراما وجب النهى عنه وان كان مكروها كان النهى عنه مندوبا ولا يشترط فى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر كونه مأذونا من جهة الامام والوالى لان آحاد الصحابة والتابعين كانوا يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر من غير اذن وكان ذلك شائعا منهم ولم ينقل التنكير على ذلك من احد فكان ذلك اجماعا ( وشرطه ) اى شرط وجوبه وندبه ( ان لايؤدى الى الفتنة ) فان علم ان يؤدى اليها لم يجب ولم يندب بل ربما كان حراما بل يلزمه ان لايحضر المنكر ويعتزل فى بيته لئلا يراه ولا يخرج الا لضرورة ولا يلزمه مفارقة تلك البلدة الا اذا كان عرضة للفساد ( وان يظن قبوله ) فان لم يظن قبوله لم يجب سواء ظن عدم القبول او شك فى القبول وعدمه هذا ظاهر العبارة كما لايخفى وفى الاخير تأمل واذا لم يجب لعدم ظن القبول او لم يخف الفتنة

وان اريد التصديق المنطق مع شئ آخر اختيارى فقد جعل الشئ الآخر الذى ليس من جنس العلم ركنا من الايمان حيث فسر التصديق المتحد به بذلك المجموع

وتب علينا انك انت التواب الرحيم وقد اوردت فى هذه الحواشى تحقيقات بديعة وتدقيقات منيعة لم يقرع بهامسامع

( قوله وشرط بعضهم فى حقوق الناس ردالمظالم) قالوا الشرط فى صحة التوبة عن مظالمة هو الخروج عن تلك المظالمة ( قوله وقد يقال الاقلاع فى الحال لايكون بدونه ) يعنى انه لاحاجة لمن اخذ فى مفهوم التوبة هذا القيد الى اشتراط ردالمظالم فى حقوق الناس لان الاقلاع عن المعصية فى الحال لايكون بدون  ردالمظالم (قوله وقيل هو واجب برأسه ولامدخل له فى اصل التوبة ) قال الآمدى اذا أتى بالمظلمة كالقتل والضرب مثلا فقد وجب عليه امران التوبة والخروج عن المظلمة وهو تسليم نفسه مع الامكان ليقتص منه ومن اتى بأحد الواجبين لم يكن صحة ماأتى به موقوفة على الاتيان بالواجب الآخر كالو وجب عليه صلاتان فأتى بأحديهما دون الاخرى. (قوله وعندنا هما ليسا بشرطين فى حصول التوبة) امالاول فلماقال الآمدى التوبة مأمور بها فيكون عبادة وليس من شرط صحة العبادة المأتى بها فى وقت عدم المعصية فى وقت آخر بل غايته انه اذا ارتكب ذلك الذنب مرة ثانية وجب عليه توبة اخرى عنه واماالثانى فلان النادم اذا لم يصدر عنه ماينافى ندمه كان ذلك الندم فى حكم الباقى لان الشارع اقام الامر الثابت حكما مقام ماهو حاصل بالفعل كما فى الايمان فان النادم مؤمن بالاتفاق ولان فى التكليف بالاستدامة خرجا وهو منفى عن الدين وقال الآمدى مهما صحت التوبة ثم تذكر الذنب لم يجب عليه تجديد التوبة لانا نعلم بالضرورة ان الصحابة رضى الله عنهم ومن اسلم بعد الكفر كانوا يتذكرون ما كانوا عليه فى الجاهلية من الكفر ولا يجددون الاسلام ولا يؤمرون به فكذا الحال فى كل ذنب وقت التوبة عنه (قوله لقوله تعالى وتوبوا الى الله جميعا) والامر للوجوب على ماتقرر فى موضعه ( قوله والصحيح هو الثانى ) وذلك لان التوبة كسائر الواجبات فان المأمور بتلك

(اللهم)

في محله وحرمة كتمان العلم في الاسلام لا يزعجها خوف الصيرورة عرضة للملام اللئام ولو سلقوه بالسنة حداد وقلوب غلاظ شداد والمسئول من الله سبحانه صدق الاسلام وحسن الخاتمة يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت في الحيوة الدنيا والآخرة

تمت الكتاب المنسوب الى الفاضل المرجاني بعون الله تعالى وحسن توفيقه

فيستحب اظهارا لشعائر الاسلام ( ولا يجوز التجسس ) لقوله تعالى ولا تجسسوا ولقوله صلى الله عليه وسلم من تتبع عورة اخيه تتبع الله عورته ومن تتبع الله عورته فضحه على رؤس الاشهاد الاولين والآخرين وايضا علم من سيرته المطهرة صلى الله عليه وسلم انه كان يكره اظهار المنكرات الصادرة من المسلمين ويرشدهم الى الانكار كل ذلك لكمال رحمته وعظم اخلاقه صلى الله عليه وسلم وقد صرح الفقهاء بانه يستحب الكتمان في المعاصي دون الكفر وقد روى ان امير المؤمنين عمر رضي الله دخل من السطح دار رجل فوجده على حالة منكرة فانكر عليه فقال ياامير المؤمنين ان كنت قدعصيت الله من وجه فقد عصيت الله من ثلثة اوجه فقال ماهي فقال الرجل قد قال الله تعالى ولا تجسسوا وقد تجسست وقال وأتوا البيوت من ابوابها وقد دخلت من السطوح قال الله تعالى لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على اهلها وما سلمت فتركه عمر رضي الله تعالى عنه وشرط عليه التوبة وتفصيل مسئلة التجسس يطلب من كتب الفقه ( ثبتك الله على هذه العقائد الصحيحة ) التي مر تفصيلها ( ورزقك العمل بما يحب ويرضى ) وفي بعض النسخ وفقك الله لما يرضى من الاعمال قيل التوفيق عند الاشعري واكثر اصحابه خلق القدرة على الطاعة وقال امام الحرمين هو خلق الطاعة قلت الظاهر ماقاله الامام فان القدرة على الطاعة متحققة في كل مكلف اللهم الا ان يكون المراد القدرة المؤثرة القريبة من الطاعة التي هي مع الفعل كما هو مذهبه من ان القدرة مع الفعل وهو على ما عرفه بعض المتأخرين من جعل الاسباب متوافقة للمسبب اللهم ثبت قلوبنا على دينك ووفقنا للاعمال الصالحات ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذهديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب

الواجبات قد يأتي ببعضها دون بعض ويكون المأتي به صحيحا في نفسه بلا توقف على غيره مع ان العلة المقتضية للاتيان بالواجب هي كونه حسنا واجبا ( قوله لان آحاد الصحابة والتابعين كانوا يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ) فثبت انه لا يختص بالولاة ولا بالعلماء بل يجوز لآحاد الرعية والعوام الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بالقول والفعل لكن اذا اختص مدركه بالاجتهاد فليس للعوام فيه امر ونهي بل الامر فيه موكول الى اهل الاجتهاد والله الموفق الى سبيل السداد والهادي الى طريق الرشاد

تمت الحاشية الخلخالية بعون الله تعالى

اللهم الا ان يقال المراد بالتسليم الباطني والانقياد القلبي هو التصديق المنطق المقرون بترك الجحود الباطني على ان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا وذلك التصديق كسبي اختياري اما في ذاته واما في جعله مقارنا لذلك الترك الاختياري فلا اشكال فعلى هذا يظهر وجه قوله وان لم يصب مخبره بوجه لان نسبة الصدق بالاختيار ظاهر في كون الاختيار في نفس التصديق وقد عرفت مافيه بل هوا عم من ان يكون في نفس التصديق ومن ان يكون في جعله مقرونا بذلك الترك كما لا يخفى * ولنختم الكلام بالايمان * رجاء لدوامه لنا من الملك المنان * والحمد لله على الاتمام * انه ولي كل انعام *

احمدك يامن توحد فى جليل ذاته * وتقدس فى جيل صفاته * وشهد بوحدانيته نظام مصنوعاته * سبحانه ماعظم شانه * وارفع سلطانه * واجل برهانه * اله احصى كل شئ علماً * وقهر خلقه حكماً ووسعهم حلماً * واصلى واسلم على سيد ولدآدم محمدالمجتبى المختار * المصطفى المصفى المبعوث بصحيح العقائد لاهل البرارى والقفار * صلى الله عليه وعلى آله منار الهداية * وصحابته كواكب الرواية وبدور الدراية (وبعد) فقدتم طبع هذه الحواشى المرغوبة احداها الحاشية المشتهرة بين الاخيار * اشتهار الشمس عند منتصف النهار * للمولى المحقق والعلامة المدقق اسماعيل الكلنبوى مع شرحه المشهور بين الاشبال * للعلامة المحقق والفهامة المدقق الجلال * والاخريان للفاضلين المدققين المولى المرجانى والمولى الخلخالى * كانهن الدر المنثور على صحائف الوجنات واللآلى * جعل الله مؤلفيها فى الغرف الاعالى * وحيث كانت لم تكن نسخها المتداولة المطبوعة قبل على هذا الترتيب * مع كونها غير سالمة عن الخطأ والتغيير المريب * وكان هذا الطبع الزاهر * على هذا الشكل الباهر * قدالتزمه المطبعة العثمانية * التى اشتهرت محاسنها ومنافعها للعامة فى سائر البلاد العثمانية * ابتغاءً لنفع العموم * وتسهيلاً على اهل العلم والفهوم * وقد صرفنا نحن فلله الحمد فى تصحيح مافى هذه السطور * غاية الجد والاعتناء ونهاية الوسع والاهتمام من غير فتور * وهذا من جملة ماوفقنا الله سبحانه وتعالى لتصحيحه بفضله العميم * ولطفه الجسيم * ونسئله جل اسمه ان يوفقنا لتصحيح امثالها من الكتب الدينية * ويجعل هذه الخدمة الشريفة مقبولةً لديه * وذخراً لنا فى دار النعيم * وقد تصادف ختام طبعه * وكمال ينعه * فى العشر الاول للربيع الاول سنة ثمان عشرة وثلاثمائة بعد الالف

تمت

على رضا الاستانبولى المصحح فى المطبعة العثمانية

احمد رفعت بن عثمان حلمى القره حصارى المصحح فى المطبعة العثمانية

بايزيد درسعاملرندن الحاج الحافظ احمد طاهر القنوى رئيس المصححين فى المطبعة العثمانية

مصطفى عاصم بن محمد الاردوى المصحح فى المطبعة العثمانية

محمد رمزى البايبوردى المصحح فى المطبعة العثمانية

